

# Filosofía y personalismo en un mundo en crisis

TOMO 1

Édgar Javier Garzón-Pascagaza  
Compilador

2 MAESTROS



UNIVERSIDAD CATÓLICA  
de Colombia  
Vigilada Mineducación



# Filosofía y personalismo en un mundo en crisis

2

TOMO 1

Departamento de Humanidades

ÉDGAR JAVIER GARZÓN-PASCAGAZA

COMPILADOR



UNIVERSIDAD CATÓLICA  
de Colombia  
Vigilada Mineducación

Garzón-Pascagaza, Édgar Javier

Filosofía y personalismo en un mundo en crisis / Édgar Javier Garzón-Pascagaza y otros doce . — Bogotá : Universidad Católica de Colombia, 2017

Tomo I; 17 x 24 cm – (Colección Maestros ; no. 2 )

ISBN: 978-958-8934-86-0 (impreso)

ISBN: 978-958-8934-87-7 (digital)

I. Título II. Serie. III Araújo-Castro, Ana María IV. Díaz-Soto, Víctor Manuel V. González, Carmen VI. Gélvez-Higuera, Carlos Rubén VII. Ramírez-Orozco, Sandra Ligia VIII. Gómez-Álvarez, Nieves IX. Gutiérrez-Orozco, Jaime Édgar X. León-Casero, Jorge XI. Montero-Anzola, Jaime XII. Puentes-González, William Fernando XII. Santa Cruz-Vera, Dalia Jaqueline. XIII. Urabayen, Julia

1. PERSONALISMO (FILOSOFIA) 2. FILOSOFIA

Dewey 141.5 ed. 21

Proceso de arbitraje

1era evaluación: 8 de febrero de 2016

2da evaluación: 25 de abril de 2016

© Universidad Católica de Colombia

© Édgar Javier Garzón-Pascagaza

Ana María Araújo-Castro

Víctor Manuel Díaz-Soto

Carlos Rubén Gélvez-Higuera

Nieves Gómez-Álvarez

Carmen González

Jaime Édgar Gutiérrez-Orozco

Jorge León-Casero

Jaime Montero-Anzola

William Fernando Puentes-González

Sandra Ligia Ramírez-Orozco

Dalia Jaqueline Santa Cruz-Vera

Julia Urabayen

Primera edición, Bogotá, D. C.

Marzo de 2017

**Dirección editorial**

Stella Valbuena García

**Coordinación editorial**

María Paula Godoy Casasbuenas

**Corrección de estilo**

John Fredy Guzmán

**Diseño y diagramación**

Juanita Isaza Merchán

**Impresión**

Xpress Estudio Gráfico y Digital S.A.

Bogotá D.C. Colombia

**Departamento de Humanidades**

Diagonal 47 # 15-50

Sede El Claustro

humanidades@ucatolica.edu.co

**Editorial**

Av. Caracas no. 46 - 72, piso 5

editorial@ucatolica.edu.co

www.ucatolica.edu.co

Todos los derechos reservados. Esta publicación no puede ser reproducida ni total ni parcialmente o transmitida por un sistema de recuperación de información, en ninguna forma ni por ningún medio, sin el permiso previo del editor.

Hecho el depósito legal

© Derechos reservados

Impreso y hecho en Colombia

# Contenido

Prólogo.....	5
FRANCISCO JOSÉ GÓMEZ-ORTIZ	
1	
El sentido religioso y la poesía de Giacomo Leopardi en Luigi Giussani.....	7
WILLIAM FERNANDO PUENTES-GONZÁLEZ, JAIME ÉDGAR GUTIÉRREZ-OROZCO	
2	
El cultivo de la persona a partir del cuidado de sí mismo.....	23
JAIME MONTERO-ANZOLA	
3	
La filosofía como orientación en época de crisis: lecturas actuales de Ortega y Marías .....	37
NIEVES GÓMEZ-ÁLVAREZ	
4	
Persona y mundo en crisis: Las acciones humanas y los horizontes personales desde el personalismo .....	51
ÉDGAR JAVIER GARZÓN-PASCAGAZA	
5	
La persona frente a un mundo en crisis: El arte de frente a la persona y su realidad social .....	65
SANDRA LIGIA RAMÍREZ-OROZCO	
6	
Los sentimientos y su significado: una búsqueda por la esencia de la noción de persona en Charles Taylor .....	75
CARLOS RUBÉN GÉLVEZ-HIGUERA	
7	
Universidad católica y cultura de la vida.....	85
DALIA JAQUELINE SANTA CRUZ- VERA	

8	
Un personalismo encarnado en el corazón: Aportes de Dietrich von Hildebrand .....	95
VÍCTOR MANUEL DÍAZ-SOTO	
9	
La ipseidad des-en-mascarada: exterioridad, alteridad y apertura del otro en Lévinas y Derrida .....	113
JULIA URABAYEN, JORGE LEÓN-CASERO	
10	
La expresión literaria como medio de conocimiento antropológico en la filosofía de Karol Wojtyła.....	129
CARMEN GONZÁLEZ	
11	
Proyecto vital o de la felicidad en el pensamiento de Julián Marías .....	139
ANA MARÍA ARAÚJO-CASTRO	
Conclusiones .....	157



# Prólogo

FRANCISCO JOSÉ GÓMEZ ORTIZ

Rector Universidad Católica de Colombia

El hombre del siglo XXI es presa de temores que lo llevan a vislumbrar un mundo sin ilusiones y sin futuro. El personalismo contribuye en estas circunstancias a una renovación espiritual mediante un pensamiento realista, ontológico, fenomenológico y crítico que permite transformar e influir en la sociedad con propuestas educativas, filosóficas y culturales, fortalecidas con la afectividad. Esto, debido a que el amor y la acción se ordenan a la primacía de la vida, reflejados en la solidaridad que demuestra cómo el hombre se realiza exponencialmente en la donación del otro.

El personalismo también despierta el esplendor de la belleza y enciende una luz de esperanza que ilumina en la persona la bondad, la admiración, la perfección, el asombro, el interés por el otro y el entorno, lo cual le induce a la creatividad y le hace apreciar el silencio, la reflexión y el diálogo. Despertar la belleza en la persona es posesionarla de una apertura emocional que la hace sentir y vivir el mundo, no con efímeros estados de ánimo, sino colocándola en un estado permanente, profundo y fundamental frente a la vida. En *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia*, Aranguren (1994) sostiene a este respecto:

La vida es alegría y tristeza, paciencia e impaciencia, sosiego y prisa, evidencias y fe, tedio y diversión, amor y odio, desesperación y esperanza, angustia y confianza, paz y desgarramiento interior. El que de veras quiere conocer la realidad, debe verla a través de todos los colores, y todas sus luces, a la del sol, a la penumbra y hasta la oscuridad. No hay pues un único estado de ánimo apto para el conocimiento.



Esta obra se ocupa de diecinueve temas de reflexión sobre “la persona en un mundo en crisis: análisis y propuestas”. La diversidad de los temas tratados en la obra reúne múltiples intenciones investigativas en torno al concepto de persona y las implicaciones que contiene reflexionar sobre este concepto frente a un mundo en crisis.

De esta manera, la religión, la poesía, el cuidado de sí, la filosofía como orientación para ubicarse frente a una época en crisis, el arte como respuesta a la formación de la persona y a las crisis que la abordan, los sentimientos y su significado, la persona en el contexto de la Universidad Católica de Colombia, la cultura de la vida, el personalismo encarnado en el corazón, la ipseidad des-en-mascarada, la expresión literaria como medio de conocimiento antropológico, la condición shemática del hombre, la persona humana y la búsqueda del bien, la persona en el pensamiento de Ignacio Ellacuría, la apreciación de lo bello y lo bueno, la persona abierta a la trascendencia y el fenómeno de la voluntad, el personalismo ante las características de la posmodernidad, la persona como centro y el proyecto vital o de la felicidad son los temas que componen el presente libro; el pensamiento y las reflexiones de sus autores se ofrece a los lectores como una variedad de posturas en torno a un tema actual: la persona y el mundo en crisis.

El Dr. Juan Manuel Burgos, presidente de la Asociación Iberoamericana de Personalismo, en sus conferencias generalmente afirma:

No nos debería resultar dramático asumir que, de algún modo, siempre estaremos en crisis, que el mundo feliz nunca será nada más que una utopía. Pero la utopía, en su mejor sentido, posee un gran valor: ser el motor que impulse a la acción y evite la caída en distopías reales. Y, en esa inmensa y noble tarea de construcción de un mundo mejor pero no feliz, al personalismo le corresponde sin duda un lugar privilegiado.

La Universidad Católica de Colombia se congratula con el aporte derivado de esta nueva publicación del Departamento de Humanidades, que pone su sello en la persona, razón de ser de esta *alma mater*.



# El sentido religioso y la poesía de Giacomo Leopardi en Luigi Giussani

WILLIAM FERNANDO PUENTES-GONZÁLEZ\*

JAIME ÉDGAR GUTIÉRREZ-OROZCO\*\*

## Introducción

Reconstruir la obra de un personaje que ha hecho historia, que ha contribuido a cambiar el mundo con sus sueños y utopías, implica analizar el valor del legado familiar, de su círculo social, pero sobre todo de su vocación, para contextualizarlo y acercarse a lo que fue y significó su vida. De esta manera, Luigi Giussani es el ejemplo claro de un hombre que hizo realidad sueños, vocación y deseos. En definitiva, todo lo que le ha sucedido en la vida, en su casa, en el seminario y sus diversas experiencias no bastan para “justificar” el nacimiento del movimiento Comunión y Libertad a partir de su persona. En este sentido, el don del Espíritu, o carisma, introduce un valor que aumenta y transfigura incluso las circunstancias contingentes en las que se formaron la personalidad y el temperamento de este hombre que le dedicó toda su vida a la juventud, a la Iglesia y a la fe (Lecturalia, s. f.).

---

\* Magíster en Historia por la Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia; especialista en Docencia Universitaria por la Universidad El Bosque; especialista en Filosofía Latinoamericana por la Universidad INCA de Colombia y Villas Cuba; licenciado en Ciencias Sociales por la Universidad Distrital Francisco José de Caldas; guía histórico del Instituto Colombiano de Historia, de la Academia Colombiana de Historia. Profesor del Departamento de Humanidades, Universidad Católica de Colombia.

---

\*\* Magíster en Desarrollo Educativo y Social por la Universidad Pedagógica Nacional; especialista en Ética por la Corporación Universitaria Minuto de Dios; profesional en Ciencias Religiosas por la Pontificia Universidad Javeriana; ha realizado Estudios Eclesiásticos: Filosofía y Teología, en el Seminario Arquidiocesano de Bogotá. Profesor del Departamento de Humanidades, Universidad Católica de Colombia.



No solo brota la inspiración cuando la naturaleza dota al ser humano de una serie de dones, sino que la gracia y el don del Espíritu depositan en el ser una voluntad carismática, que en el caso de Luigi Giussani fue despertada por los conmovedores poemas de Leopardi, quien a través de sus versos pone al desnudo al hombre frente a la verdad de la vida, su papel y trascendencia. Giussani hace de su vida un hermoso poema dedicado a su fe y al otro; como siempre lo repitió, “simplemente he vivido mi fe católica en la praxis de la vida amando al prójimo” (Lecturalia, s. f.).

## Vida y obra de Luigi Giussani

Luigi Giussani nace en 1922 en Desio, un pueblo cerca de Milán. De su madre Ángela, mujer piadosa, recibe la más profunda inducción a la fe, por su sensibilidad frente a las maravillas de la naturaleza, que contaban entre las más hermosas pistas de belleza dadas por Dios. En sus charlas y encuentros recordaba uno de los tantos episodios que vivió con ella, como el día en que contemplaba la primera luz del amanecer camino a misa, y la repentina exclamación al ver la última estrella que brillaba en la creciente luminosidad del cielo: “¡Qué bello es el mundo y qué grande Dios!”. El impacto de este chico frente al firmamento magistral y esa voz pausada pero totalmente emocionada entró en su corazón y permaneció toda su vida como una luz que siempre lo acompañó y fortaleció en su entrega a Dios.

Como un elemento que no se puede tomar a la ligera en la formación espiritual está su padre Beniamino, un socialista anarquista, quien le dedicaba tiempo a lecturas de Marx y de los anarquistas de la época, y que de alguna forma le inculcó la dialéctica que siempre lo obligó a preguntarse el porqué de las cosas, la razón última de estas. Su padre venía de una familia artística por excelencia; tallador, dibujante y restaurador, depositó en él la pasión por la música, que le lleva no solo a solventar momentos de dificultad en la familia cantando arias célebres, sino también a privilegiar, a pesar de los pocos lujos de una situación económica modesta, la costumbre de invitar a casa el domingo por la tarde a algún músico para escucharlo (Lecturalia, s. f.).

De esta manera, se despierta en Luigi una sensibilidad no solo por lo artístico y lo espiritual, sino también por lo humano, lo cual queda plasmado en su amor por el arte, su vocación sacerdotal y su labor como profesor. Siempre maravillaba a los que lo rodeaban, por su interés por la estética y la belleza, como camino al corazón de sus estudiantes, compañeros del seminario y sus docentes. En las biografías de Luigi suele decirse con contundencia:

Desde entonces, el reclamo a que la verdad se reconoce por la belleza con que se manifiesta formará parte siempre del método educativo del movimiento. En la historia de su vida se puede hablar de un privilegio otorgado a la estética, entendida en el sentido más profundo, tomista, del término, respecto a la insistencia en el reclamo de orden ético. Desde los años de seminario y de estudio, aprendió que el sentido estético y ético provienen ambos de una correcta y apasionada claridad en lo que concierne a la ontología. Y que un gusto estético vivo es el primer indicio de dicha claridad, como muestra de la más sana tradición católica y ortodoxa. La observancia de la disciplina y el orden en la vida del seminario se sumará a la fuerza de un temperamento que se distingue, en el coloquio con sus superiores y en las actividades con los compañeros, por su vivacidad y agudeza. (Scritti s. f.)

Luigi entra muy joven pero seguro al seminario diocesano de Milá de San Pedro Mártir Seveson, el 2 de octubre 1933, donde asistió a los primeros cuatro años de la escuela secundaria (1933-1937). En 1937 fue transferido al Seminario de Venegono, donde pasó ocho años: completa el último año de escuela (1938-1941) y los cuatro de teología (1941-1945); finaliza sus estudios en la Facultad de Teología de Venegono, bajo la guía de maestros de la talla de Gaetano Corti, Giovanni Colombo, Carlo Colombo y Carlo Figini, quienes siempre van ser aclamados y valorados, hasta el punto de que él siempre repetía: “Todo es debido a la lealtad de un docente, el recibido en los años de la escuela secundaria y el seminario diocesano de Venegono, de verdaderos maestros que fueron capaces de darme una sólida tradición cristiana” (Scritti, s. f.).

Fue ahí cuando, además de la formación cultural y de las relaciones de estima y humanidad que le son características, revive una pasión por la literatura y especialmente retoma la poesía de Giacomo Leopardi, que producen en él una herida, como dijo el cardenal Joseph Ratzinger en la homilía de su funeral: “Don Giussani... desde el principio fue tocado, o más bien herido, por el deseo de la belleza, no



estaba satisfecho con cualquier tipo de belleza, de una belleza banal, buscando la Belleza misma, la Belleza infinita, por lo que encontró en la poesía de Leopardi que, según cuenta Luigi, a veces le acompañaba en su meditación después de comulgar”.

A mediados de los cincuenta quiso retribuir de igual forma lo recibido por sus maestros y tuvo el coraje de abandonar la enseñanza en el seminario y cambiarla por una cátedra en la Escuela Media Superior que regentó durante diez años (1954-1964), enseñando en el Liceo Clásico G. Berchet de Milán. Esta experiencia le permitió moldear su propio “modelo pedagógico” frente a una juventud desorientada, desalentada y desinteresada por lo humano. En aquellos años de maestro se refuerza su convicción de que el culmen de todo genio humano (se exprese como se exprese) es profecía, a menudo inconsciente, del acontecimiento de Cristo. Así le sucedió al leer el himno “A su mujer” de Leopardi como una especie de introducción al prólogo del Evangelio de san Juan, y reconoce en Beethoven y en Donizetti expresiones vivísimas del eterno sentido religioso del hombre (Lecturaria, s. f.).

Desde 1964 hasta 1990 ejerció la cátedra de Introducción a la Teología en la Universidad Católica del Sacro Cuore de Milán. El nombre actual del su movimiento, Comunión y Liberación (CL), apareció por primera vez en 1969, y el Vaticano, bajo el expreso deseo del Papa Juan Pablo II, reconoció el estatuto de Fraternidad. En 1982 Luigi Giussani consolidó esta iniciativa por el convencimiento de que el acontecimiento cristiano vivido en la comunión es fundamento de la auténtica liberación del hombre. Con el tiempo, los grupos que pertenecen a este movimiento se dedicaron a obras culturales y caritativas tanto en Italia como en otros países; es el caso del Banco Alimenticio, que proporciona comida y alojamiento a medio millón de pobres en Italia, o el Banco Farmacéutico, así como centros de solidaridad para exconvictos, desempleados o familias pobres. En la actualidad, CL está presente en unos setenta países de los cinco continentes (Aciprensa, 2005). “No me siento un fundador —ha escrito y repite a menudo Luigi—; durante toda la vida he tratado simplemente de vivir la fe católica que me comunicaron mi madre y mis profesores” (Guissani, 1987).

## La poesía de Giacomo Leopardi: inspiración divina

Leopardi siempre acompañó a Luigi desde lo más temprano de su ser; lo sedujo en su niñez, le atrapó su corazón apasionado en la adolescencia, lo mitigó en sus años de seminarista, lo fortaleció como maestro y le guió su fe durante toda su vida. Luigi comentaba: “Me dejó una profunda herida”, y esa herida lo llevó a un reencuentro con su camino; cómo no compartirla con sus versos llenos de humanidad, capaces de penetrar en cualquier corazón terco o desorientado, porque sus versos develan esa negación a la verdad a la que nos negamos encontrar; y al leerlos son tan auténticamente humanos que se encuentra la posibilidad de un destino positivo, con futuro, esperanza, porque despierta la Fe. Es la “sublimidad del sentir”, es decir, la densidad de emoción, deseo y temor enigmático causados por la desproporción que existe entre el hombre y la realidad. Se trata de una desproporción trágica porque, por una parte, a la grandeza del hombre la realidad parece oponer cínicamente un límite que la descompone, y, por otra parte, a la inmensidad de la creación, a la magnitud de la realidad, le corresponde la diminuta pequeñez, la efímera vanidad del hombre (Giusani, 2005).

Leopardi de manera descarnada y real analiza esa desproporción entre nuestro espíritu grande, fuerte, bello; y, sin embargo, débil y frágil, frente a la pasividad, al no experimentar ante un peligro o problema ningún temor o angustia, adormecido frente a grandeza o dolor humano. Giussani (2005) lo llama “el juego de la penumbra”.

Si te pones de espaldas a la luz, mira hacia la penumbra, dirás: “me introduce en la oscuridad total”, la última palabra es, pues, la oscuridad; pero si te pones de espalda a la oscuridad, dirás: “es el vestíbulo de la luz”, es decir, la última palabra es la luz. De las dos posturas la más adecuada, como hipótesis, al fenómeno en cuestión es la segunda, dado que la primera no explica ni siquiera la posibilidad de la penumbra. A mi entender este es el verdadero mensaje que Leopardi aporta a la experiencia del hombre. (§ 15)

La gran preocupación de Leopardi es la fragilidad del hombre sin esperanzas frente a la magnitud de la vida, de la soledad humana en medio de la muchedumbre desorientada y vacía:



La gran realidad humana que se desvanece con el tiempo y la conciencia de ser el pequeño punto exalta, desmesuradamente, el sentir del hombre, la sublimidad del sentir, constituyen, por tanto, el primer factor de la concepción y del sentimiento de su propia humanidad expresado por Leopardi. (Giussani, 2015, § 17)

En esta evocación del hombre, rescata la posibilidad de la grandeza del ser, su sublimidad al sentir, el poder cambiar su falso destino por una realidad infinita de posibilidades que le permiten ir en búsqueda de su grandeza. Creemos que el poema que más evoca este pasaje de libertad del hombre es el “Canto nocturno de un pastor de Asia”, que así dice:

Por montañas y valles,  
por rocas, arenales, precipicios,  
al viento, a la tormenta y cuando abrasa  
al aire, y cuando hiela,  
se apresura, corre. Anhela,  
cruza torrentes, charcos  
cae, se levanta, más y más se apresura,  
sin tregua, sin descanso,  
herido, ensangrentado, hasta que llega  
allá donde el camino  
y donde tanto afán se dirigió;  
abismos horribles inmensos,  
donde al precipitarse todo lo olvida.  
Virginea luna, así  
es la vida.

Pero ese viacrucis precisa de un humilde campesino, que sin importar los imposibles sigue adelante, buscando su ser, su naturaleza, y nada lo detiene porque tiene fe y sabe para dónde va. Así es la vida, y la realidad, en voz de Leopardi, “hace soñar al hombre”, y este soñar es lo que permite que el hombre reluzca y saque todas sus posibilidades; es la realización de los sueños la prueba fehaciente donde se engrandece la fe del ser humano. Luigi diría concretamente:

La naturaleza —cuando el genio no mantiene despierta la dimensión religiosa— siempre hace de impertérito telón de fondo ante el dolor y la tragedia del hombre, mientras

que cuando el artista o el poeta mantienen viva una sensibilidad religiosa, la naturaleza participa del *pathos* humano, comparte la tragedia o la alegría del hombre. (Giussani, 2005, § 23)

Y en otro momento dirá:

El poeta expresa una exaltación del sentimiento de sí mismo que hace que la vida del hombre se vea dominada por una tensión última, por la tensión hacia una respuesta última, hacia algo que sea la solución última. Se trata del “pensamiento dominante”, que puede identificarse con la mujer de la que se ha enamorado, o con la contemplación de la naturaleza, o con el pensar “en el vuelo de las edades”, en el transcurrir del tiempo y de la historia y que adquiere en cada hombre una imagen definida, justamente la que le hace vivir. Uno lleva dentro de sí, aun sin darse cuenta, una imagen que le permite vivir. (Giussani, 2005, § 19)

La poesía de Leopardi nace de un realismo frente a la vida y al hombre. La tragedia del campesino luchador, el paso amargo y doloroso por el camino y la realización de sus sueños nos pone frente a la imagen poética de que el hombre es como esa hoja seca en otoño, frágil, solo, desorientado y a merced del viento; pero es en ese momento cuando el hombre se hace grande porque demuestra realmente quién es y qué tiene, como dirá Luigi:

Por tanto —insisto— el que un hombre no esté amarrado por su límite, no esté definido por lo que es limitado, permanezca abierto a cierta atracción de la realidad coincide con una inevitable afirmación de otra presencia, de una respuesta última. Dicha afirmación de una presencia positiva última representa un factor tan implícito en la razón —entendida como conciencia de lo real—, que Leopardi terminó incluso por reconocerlo. (Giussani, 2005, § 26)

Luigi retoma a Leopardi para recitar en verso que la poesía no solo se encuentra en un poema o en una obra artística en general, sino que la poesía está en uno mismo, en la vida de cada ser. Toda poesía lírica tiene como fin la existencia y la búsqueda de poder captar un instante de plenitud, un sentimiento, una emoción, una tierna mirada o cualquier experiencia única e irrepetible por medio de la palabra, que es lo que estos dos genios encontraron en la poesía: el ritmo, la rima, la aliteración y la armonía. Entiéndase por ritmo la repetición periódica de ciertos elementos distribuidos armoniosamente en el poema y que crean una verdadera





sinfonía poética; esta musicalidad interior hace que un poema sea leve, grave, rápido, vivo, denso, triste, etc. La rima consiste en la repetición de sonidos finales entre verso y verso. La aliteración es el procedimiento análogo a la rima, solo que la repetición de sonidos o sílabas no van al final, sino en su interior, y se realiza entre palabra y palabra. La armonía consiste en la disposición adecuada de todos los elementos que convergen en la realización de un poema.

## Naturaleza del sentido religioso

La religiosidad en el hombre es una realidad que se actualiza en la vida personal y lo realiza con la trascendencia. Hoy más que nunca se hace necesario cultivar y fortalecer el sentido religioso, porque la modernidad, contaminada de paganismo, relativismo y ateísmo, agudiza el olvido de Dios:

Toda la historia de las religiones demuestra la incansable tendencia, muchas veces humilde y sublime, otras tantas fantásticas e innobles del alma humana hacia lo divino. [...]

Se debe, en efecto, reflexionar que el sentido religioso no es criterio de verdad: es una necesidad de verdad. (Pablo VI, 1957)

El sentido religioso brota de nuestra conciencia y exige abrirse a la realidad para introducirse en ella y abrazarla cada vez más. Por ello, toda experiencia educativa debe actualizar una pedagogía que dé cuenta del sentido religioso, buscando enriquecer a la persona en orden a su dignidad. Entonces, la pregunta que debemos responder es esta: ¿de qué manera la poesía como experiencia estética posibilita en Luigi Giussani una explicación al sentido religioso?

El sentido religioso es un hecho, y es el más conocido por toda la humanidad, ya que se entiende como una experiencia religiosa que afecta toda actividad humana. Giussani (2005) dice: “Para poder saber en qué consiste el sentido religioso, no es necesario en primera medida acudir al pensamiento de los grandes filósofos” (§ 14). Esto quiere decir que el fenómeno religioso como experiencia de sentido pertenece al ser humano; por tanto, “es sobre mí mismo sobre lo que debo reflexionar, es necesaria una averiguación sobre mí mismo, es una indagación existencial, es un fenómeno que vivo yo” (§ 14).

No se puede dejar a otros la averiguación del sentido religioso, porque es una experiencia única y exclusiva de la persona: “La opción de otro se convertiría en vehículo de una opinión alienante” (Giussani, 2005, § 16). ¿Pero qué es una experiencia? Aquí no es comprobar algo, no es establecer relaciones con la realidad; la experiencia en Giussani implica una valoración, es entender una cosa, es descubrir su sentido.

El compromiso con la vida personal como experiencia posibilita reconocer las situaciones propias de la vida. Así lo expresa Giussani (2005): “La vida es una trama de acontecimientos y de encuentros que provocan a la conciencia produciendo en ella problemas de distinto tipo” (§ 52). Entonces, la experiencia religiosa es un encuentro de sentido que coincide con el compromiso radical de nuestro yo con la vida: “El sentido religioso es aquella cualidad que caracteriza al nivel humano de la naturaleza y que se identifica con esa intuición inteligente y emoción dramática con que el hombre, al mirar a su propia vida y a sus semejantes, dice: somos como hojas, lejos de la rama, dónde vas pobre hoja frágil” (§ 62).

El sentido religioso entonces está presente en este drama lleno de sentimientos y emociones. Utiliza el recurso poético para iluminar el sentido como experiencia persona y social, evidenciado en el poema “Canto nocturno de un pastor errante de Asia”:

A menudo, cuando te miro  
 estar así muda sobre el desierto llano,  
 que, en su giro lejano, llega al cielo;  
 o bien con mi rebaño  
 seguirme, viajando mano a mano,  
 y cuando miro arder las estrellas en el cielo,  
 digo pensando en mi interior:  
 ¿A qué tantas antorchas?  
 ¿Para qué el aire infinito y ese profundo  
 Infinito (cielo) sereno? ¿Qué significa esta  
 Soledad inmensa? ¿Y yo qué soy?



El sentido religioso es el significado de todo, es la relación con el infinito, reflejada por Giussani en este bello poema de Leopardi:

Dulcísimo, poderoso  
dominador de mí profunda mente,  
terrible, pero amado don cielo; consorte  
de mis lúgubres días,  
pensamiento que con frecuencia tornas,  
de tu naturaleza arcana  
¿quién no habla? Su poder en nosotros  
¿quién no siente?  
¡Qué solitaria quedó  
mi mente desde entonces,  
y tú la tomaste por morada!  
Rápidos como rayos, del entorno, mis otros pensamientos  
Se desvanecieron. Al igual que torre en campo solitario,  
estás tú solo, gigante, en medio de ella.

Giussani utiliza la estética literaria como pedagogía para explicar el sentido religioso:

¡Ciérrame los ojos y todavía te veo,  
hazme sordo y oigo tu voz,  
trúncame los pies y corro tu camino,  
sin habla, y a ti elevo oraciones!  
Rómpeme los brazos y yo te estrecho con mi corazón,  
hecho de repente mano;  
si paras mi corazón, late mi cerebro,  
quémale también y mi sangre, entonces,  
te acogerá, Señor, en cualquier gota. (Rilke)

En estos poemas se puede advertir la grandeza del sentido religioso y la comprensión que el hombre debe hacer de él; se trata de algo que por naturaleza “está más allá”, fuera del alcance de cualquier movimiento humano. Muchos científicos

afirman que cuanto más indagaban y ahondaban en la investigación científica, ese estudio estaba en función del absoluto, que les sugería y los interpelaba sobre nuevos rumbos, y una respuesta por el sentido: “Quien no admite el misterio insondable no puede ser tampoco un científico”, señalaba Einstein. Y prosigue Giussanni: “Solo un objeto incommensurable puede representar una invitación indefinida a la apertura estructural del hombre; la vida es hambre y sed y pasión de un último objeto que le incumbe en su horizonte, pero que está más allá de él” (§ 67).

La presencia del misterio resulta adecuada para la estructura de indigencia que vive el hombre. Lo afirma con estas palabras: “El mundo sin Dios sería como una fábula contada por un idiota en un acceso de ira, sin capacidad de establecer nexos, de modo intermitente, sin orden verdadero” (§ 75). Así, el sentido religioso brota de nuestra conciencia, teniendo la capacidad de abrirse a la realidad Divina y sumergirse de amor por ella:

En este mundo aquel que me aman  
 buscan por todos los medios tenerme atado a ellos.  
 Tu amor a que yo los olvide,  
 no se atreven a dejarme solo.  
 En cambio los días pasan  
 el uno detrás del otro  
 y tú no te dejas ver nunca.  
 No te llamo en mis oraciones,  
 no te tengo en mi corazón,  
 y, sin embargo, tu amor por mí  
 espera todavía el amor mío. (Tagore)

## Camino del sentido religioso

Este camino explica la manera como el sentido religioso se evidencia y se concreta en la realidad; lo desarrolla Giusanni en cinco pasos.

1. *El estupor de la presencia.* Esto significa que los primeros sentimientos del hombre se dan por el asombro de saber que hay una realidad que existe fuera de él



y que depende de esa posibilidad. Giussani la denomina *evidencia*, como presencia necesaria, como don de una realidad que se presenta, que se impone y no podemos hacer nada. “Es este estupor el que despierta la pregunta última en nuestro interior” (Guissani, 2005, § 127). “El estupor absoluto es para la inteligencia de la realidad de Dios lo que la claridad y la distinción son para la comprensión de las ideas matemáticas. Privados de la capacidad de maravillarnos, resultamos sordos a los sublime” (§ 126).

El primer sentimiento del hombre en su despertar consciente es el asombro, por la maravilla de la creación, del ser, de la vida misma. Aquí radica la religiosidad desde el reconocimiento de las cosas: el hombre se siente inclinado a contemplar, a venerar. Así Giussani lo ilumina bellamente en el libro de Job:

Yahveh respondió a Job desde el seno de la tempestad:  
¿Quién es éste que empaña el consejo con razones sin sentido?  
Ciñe tus lomos como un bravo: voy a interrogarte, y tú me instruirás.  
¿Dónde estabas tú cuando fundaba yo la tierra?  
Indícalo, si sabes la verdad.  
¿Quién fijó sus medidas? ¿Lo sabías?  
¿Quién tiró el cordel sobre ella? ¿Sobre qué se afirmaron sus bases?  
¿Quién asentó su piedra angular  
entre el clamor a coro de las estrellas del alba?

2. *El cosmos*. Cuando el hombre advierte la presencia real de Dios, también se da cuenta de que en la realidad también hay orden, armonía, simetría, pulcritud; definitivamente es la presencia de la belleza:

Si, atolondrados por naturaleza, todos los hombres  
en quienes había ignorancia de Dios  
no fueron capaces de conocer por las cosas buenas que se ven  
a Aquel que es,  
ni atendiendo a las obras, reconocieron al artífice,  
sino que al fuego, al viento, al aire ligero,  
a la bóveda estrellada, al agua impetuosa o a las lumbreras del cielo  
los consideraron como dioses, señores del mundo.

Pues si, cautivados por su belleza, los tomaron por dioses,  
sepan cuánto les aventaja el Señor de éstos,  
pues fue el autor mismo de la belleza quien los creó.  
Y si fue su poder y eficiencia lo que les dejó sobrecogidos,  
deduzcan de ahí cuánto más poderoso es aquel que los hizo,  
pues de la grandeza y hermosura de las criaturas  
se llega, por analogía, a contemplar a su Autor. (Sab 13, 1-5)

3. *Realidad providencial*. En las religiones más antiguas se encuentran discursos que evidencian la posibilidad de una realidad providencial: se constata por el orden natural una presencia perenne de la realidad divina, por la belleza que atrae todo el dato de la creación en un orden armónico: “Esta realidad tiene establecidos el día y la noche, la mañana y la tarde, el otoño, el invierno, el verano, la primavera, tiene establecidos los ciclos en los que el hombre puede rejuvenecerse, refrescarse y sostenerse, reproducirse” (Guissani, 2005, § 130).
4. *El yo dependiente*. Significa que el hombre toma conciencia de sí, afirmando que percibe muy profundamente “que yo no me hago a mí, yo no me doy el ser, no me doy la realidad que soy, soy algo dado” (Guissani, 2005, § 131). Es decir, el hombre se da cuenta de su origen providencial, es como una intuición natural y le da relevancia a su identidad existencial: “Hay otra cosa que es más que yo, y que me hace” (§ 131). Esa otra cosa se percibe desde la contingencia; el hombre experimenta que “subsiste por otra cosa”, que está presente soportado por otro: Dios es la respuesta a todo aquello por lo que somos.
5. *La ley en el corazón*. La define Giussani desde la ley moral cuando dice que dentro del yo hay como una voz que nos dice cuando actuamos bien o mal. La describe con un bello poema de Pascoli:

Hay una voz en mi vida, que advierto justo cuando muere.  
Voz cansada, voz perdida, con el temblor del latir del corazón.  
Voz de mujer anhelante, que a los pobres labios se aferra,  
Para decir muchas cosas, y después otras tantas,  
Pero su boca está llena de tierra...



La pretensión de traer a Luigi de la mano de Leopardi no es sino la intención de invitarlos a que hagamos de nuestra vida un hermoso poema lírico, donde la belleza, la armonía, el equilibrio, la rima sean los compases que nos acompañen por el camino de la vida con seguridad, fe y alegría. *Hagamos de nuestra vida un hermoso poema.*

## Conclusiones

El sentido religioso se encuentra en la trama de los poemas de Leopardi que inspiraron a Giussani como acontecimientos naturales llenos de emociones que evidencian la revelación divina, transmitidos con fuerza, agudeza y sensibilidad del autor, para mostrar sin contradicciones el misterio insondable del creador. El sentido religioso en Giussani tiene la capacidad de expresar su naturaleza profunda en un interrogante último; el misterio como respuesta a la soledad del ser humano: “El mundo sin Dios sería como una fábula contada por un idiota en un acceso de ira”, diría Shakespeare.

La experiencia del asombro, desde la observación maravillosa de la realidad, es para Giussani la primera aproximación racional para explicar el sentido religioso: “Mientras dure la tierra, sementera y retoño, frío y calor, verano e invierno, día y noche no cesarán” (Gn 8, 21). En la medida en que el ser humano viva más en contacto y en relación con la naturaleza, más pronto comienza a reconocer el misterio del sentido religioso:

Vibra en el viento con todas sus hojas  
el chopo severo:  
sufre espasmo el alma en todos sus dolores, con el ansia  
del pensamiento.  
Desde el tronco en ramas se expresa por frondas  
todas tensas al cielo en apretadas copas:  
quieto permanece el tronco del misterio,  
hunde su raíz donde es más verdadero.  
("El Chopo", de Clemente Rebora)





## Referencias

- Aciprensa (2005, 22 de febrero). Don Luigi Giussani, una vida al servicio del Evangelio. Recuperado de <https://www.aciprensa.com/noticias/don-luigi-giussani-una-vida-al-servicio-del-evangelio/>
- Giussani, L. (1987). *El sentido religioso*. Madrid: Encuentro.
- Giussani, L. (2005). *Mis lecturas*. Madrid: Encuentro.
- Lecturalia (s. f.). Biografía de Luigi Giussani. Recuperado de [www.lecturalia.com/autor/10061/luigi-giussani](http://www.lecturalia.com/autor/10061/luigi-giussani)
- Papa Pablo VI (1957). *Sul senso religioso. Carta pastoral a la archidiócesis de Milán*. Recuperado de <http://www.gliscritti.it/blog/entry/3732>
- Scritti (s. f.). Luigi Giussani, biografía essenziale. Recuperado de <http://scritti.luigigiussani.org/controls/biografia.aspx>



## 2

# El cultivo de la persona a partir del cuidado de sí mismo\*

JAIME MONTERO-ANZOLA\*\*

### Introducción

Este texto se basa específicamente en dos textos de Pierre Hadot: *Ejercicios espirituales y filosofía antigua* (2006) y *¿Qué es la filosofía antigua?* (2000). Este autor se ha ocupado temáticamente de los ejercicios espirituales tanto en la tradición greco-romana como cristiana; a su vez, en este escrito se toma tangencialmente como referencia el texto de Foucault (2006): *La hermenéutica del sujeto*.

El personalismo se inicia en el siglo XX; sin embargo, tiene antecedentes cristianos en la Edad Media, que a su vez se inspiran en la antigüedad griega y romana. En la Edad Media, la filosofía toma como punto de referencia a los griegos, inicialmente a Platón y posteriormente a Aristóteles. Sócrates es la inspiración de las escuelas moralistas grecorromanas que influyen en las concepciones de la filosofía medieval. Para los griegos y grecorromanos, el cultivo de sí es una herramienta fundamental en el proceso de transformación del ser humano; allí no se habla temáticamente de *persona*, pues esto viene más adelante con la filosofía cristiana. En la filosofía antigua mencionada, específicamente para la nobleza, la vida era trabajada en sí misma para que esta adquiriera sentido y coherencia.

---

\* Capítulo resultado del proyecto de investigación "Prácticas de transformación y persona: Michel Foucault y Julián Marias, relaciones y contrastes".

---

\*\* Magíster en Filosofía por la Pontificia Universidad Javeriana; licenciado en Filosofía por la Universidad de San Buenaventura; profesor de planta del Departamento de Humanidades, Universidad Católica de Colombia.



Sócrates lo llamaba *Epimeleia*, condición básica para lograr la felicidad, que tiene relación directa con el cultivo de la virtud; en ese caso, a diferencia de lo que se concibe actualmente, tanto en la filosofía como en la religión occidentales, no era algo meramente de tipo gnoseológico sino ontológico.

## Los ejercicios espirituales

Esta expresión habitualmente suscita relaciones ambiguas, pues se la asocia con una institución religiosa o acciones derivadas de ella; sin embargo, para Hadot (2009) son prácticas específicas que producen cambios profundos en el interior del sujeto que los lleva a cabo. El que realiza estos ejercicios puede ser creyente o no en Dios o en una determinada corriente de pensamiento, ya sea occidental u oriental. Este conjunto de prácticas sobre sí mismo, según muchos investigadores, se han llevado a cabo desde que el ser humano ha habitado el planeta en diversas regiones y se siguen realizando de manera aislada en la actualidad, en su mayoría de manera seglar (Eliade, 1999, 2001).

Otra analogía evidente que se puede hacer con la expresión *Ejercicios espirituales* es su relación con los *Exercitia spiritualia* de Ignacio de Loyola:

La expresión *Ejercicios espirituales*, por lo que sé, no se suele emplear a propósito de la filosofía. En su libro aparecido en 1954, titulado *Dirección de las almas. Método de los ejercicios en la antigüedad*, Paul Rabbow, que inspiró a todos aquellos que se interesaron por este aspecto de la filosofía, empleó la expresión “ejercicio moral”, mostrando que los famosos *Ejercicios espirituales* de San Ignacio se sitúan en esa tradición. (Hadot, 2009, p. 137)

Lo que Hadot (2006) nos está mostrando acerca de los *Ejercicios espirituales* de Ignacio de Loyola es que estos suponen más que la versión cristiana de cierta tradición grecorromana; la expresión y el contenido de ella está documentada desde mucho tiempo antes que Ignacio de Loyola por el antiguo cristianismo latino, que correspondía además a aquella *askesis* del cristianismo griego (Hadot, 2006, p. 24). Aclaremos de la mano de Rabbow:

El ejercicio espiritual, del todo semejante en esencia y estructura al ejercicio moral, ha sido llevado a su más alto grado de perfección y rigor clásico por los *Exercitia spiritualia* de Ignacio de Loyola, formando parte por entero de la esfera religiosa porque tiene como

objetivo la fortificación, la salvaguarda, la renovación de la vida “en el Espíritu”, la *vita spiritualis*. (Citado en Hadot, 2006, p. 60)

La palabra *ascesis* por lo general es tomada en el sentido cristiano de limitación de las necesidades básicas, austeridad, castidad; sin embargo, en el sentido griego, se refiere a prácticas sobre sí mismo; ese es el sentido que le damos en este texto. Otra relación es la de la preparación para las dificultades de la vida, que sería muy apreciada por los estoicos, que a su vez había sido sugerida por Anaxágoras cuando, al enterarse de la muerte de su hijo, expresa: “Sabía que había engendrado un ser mortal”. Otro ejemplo es el de Platón cuando en el *Fedón* dice que “filosofar es ejercitarse en morir”, es decir, separarse del cuerpo y del punto de vista egoísta sensible que se nos impone (Hadot, 2009, p. 138).

Para este autor, la tradición filosófica griega está basada no en lo teórico sino en lo teóricico, es decir, en lo contemplativo, que antes que desear un resultado exterior, lo que buscaba era una práctica sobre sí mismo, es decir, sobre el alma:

Quiero decir, pues, que el discurso filosófico debe ser comprendido en la perspectiva del modo de vida del que es al mismo tiempo medio y expresión y, en consecuencia, que la filosofía es en efecto, ante todo, una manera de vivir, pero que se vincula estrechamente con el discurso filosófico. (Hadot, 2000, p. 13)

Más adelante Hadot (2000) expresa que todas las escuelas helenísticas tienen como interés fundamental la perfecta tranquilidad del alma, *ataraxia*, propuesta por los epicúreos, estoicos y escépticos. La filosofía sería entonces una terapéutica de las preocupaciones, de las angustias y de la desgracia humana provocada por las convenciones y las obligaciones sociales, según los cínicos; por la búsqueda de los falsos placeres, de acuerdo con los epicúreos; por la persecución del placer y del interés egoísta, según los estoicos, y por las falsas opiniones, de acuerdo con los escépticos (Hadot, 2000, p. 117).

Para los estoicos, la filosofía es “ejercicio”; no es mera enseñanza de teorías abstractas o, menos aún, de exégesis textual, sino un arte de vivir, un estilo de vida capaz de comprometer por entero la existencia, un proceso que aumenta nuestro ser, que nos hace mejores. En otras palabras, es una suerte de “conversión” que afecta el ser



que la lleva a cabo. Desde esta perspectiva, la filosofía sería básicamente un proceso pedagógico con el fin de que los seres humanos obtengan exclusivamente ese bien que se puede obtener y evitar el mal que es posible evitar (Hadot, 2006, p. 26).

Hemos hablado en general de los ejercicios espirituales de manera muy amplia, pero no hemos mencionado específicamente su naturaleza. Gracias a Filón de Alejandría hay una lista de esas prácticas, de inspiración estoico-platónica, que sin que se les llegue a especificar directamente, se las menciona de forma sumaria. Señalemos entonces algunos de los más importantes. El estudio (*zetesis*), el examen de profundidad (*skepsis*), la lectura, la escucha (*akroasis*), la atención (*prosoche*), el dominio de uno mismo (*enkratcia*) y la indiferencia ante las cosas indiferentes (*apateia*). También se pueden mencionar las meditaciones propiamente dichas (*melatai*), la terapia de las pasiones, la rememoración de cuanto es beneficioso, entre otros.

En sí, los ejercicios son un entrenamiento que busca crear hábitos y reorientar la existencia en una dirección más adecuada, para lograr esa sensación de plenitud, tan agradable y necesaria para la vida. Hay que comenzar a ejercitarse con cosas sencillas para sedimentar progresiva y sólidamente el hábito y convertir el *logos* en *ethos*; para el practicante cristiano, en la antigüedad era estar en comunión con Dios. Por ello, filosofar es ejercitarse para vivir, es decir, “consciente y libremente”, pues son superados los límites de la individualidad para renunciar a desear aquello que no depende de nosotros y que se nos escapa, no ocupándonos más que de lo que depende de nosotros; en otras palabras, es una rectitud de acción de conformidad con la razón (Hadot, 2006, p. 26).

Por ello, hemos hablado que la filosofía es una terapia como lo decía Epicuro: “Nuestra única ocupación debe ser curarnos”, liberando el alma de las preocupaciones vitales y de este modo recuperar la alegría por el simple hecho de existir. Siguiendo con la línea estoica, el sufrimiento humano proviene del temor ante cosas que no deben temerse y del deseo de cosas que no es preciso desear y que nos son por lo demás negadas. De esta forma, la existencia se consume en la incertidumbre que producen los temores injustificados y sus deseos insatisfechos;

se encuentra así el ser humano privado del único y auténtico placer: el placer de ser, de existir.

Por otra parte, la filosofía también implica el ejercicio y aprendizaje de la muerte, que supone la separación espiritual del alma y del cuerpo. Idea que menciona Platón en el *Fedón*: “Separar el alma lo más posible del cuerpo y acostumbra-la a concentrarse y recogerse en sí misma, retirándose de todas las partes del cuerpo, y viviendo en lo posible tanto en el presente como después sola y en sí misma, desligada del cuerpo como una atadura” (67C). No es solamente la muerte como el final de la vida, sino que este ejercicio se relaciona directamente con la muerte de la individualidad, de las pasiones para contemplar las cosas con la perspectiva de la universalidad y la objetividad, es decir, del pensamiento puro. Hadot (2006) señala a este respecto:

La grandeza del alma es el fruto de la universalidad del pensamiento. La tarea especulativa y contemplativa del filósofo se torna de este modo en ejercicio espiritual en la medida en que, elevando el pensamiento a la perspectiva del Todo, lo libera de las ilusiones de la individualidad. (p. 42)

Así, entonces, la filosofía romana y, a su vez, la griega en buena parte constituyen una forma de pensamiento que se interroga acerca de lo que le permite al sujeto tener acceso a la verdad mediante la espiritualidad, la forma de pensamiento que intenta determinar las condiciones y los límites del acceso del sujeto a la verdad. Podríamos llamar *espiritualidad* a la búsqueda, la práctica y las experiencias por las cuales el sujeto efectúa en sí mismo las transformaciones necesarias para tener acceso a la verdad. La espiritualidad postula que la verdad nunca se da al sujeto con pleno derecho; que, en cuanto tal, el sujeto no tiene derecho, no goza de la capacidad de tener acceso a la verdad. Postula que la verdad no se da al ser humano por un mero acto de conocimiento que esté fundado y sea legitimado por el sujeto. Postula que es preciso que el sujeto se modifique, se transforme, se desplace, se convierta, en cierta medida y hasta cierto punto, en distinto de sí mismo para tener acceso a la verdad: “La verdad solo es dada al sujeto a un precio que pone en juego el ser mismo de éste. No puede haber verdad sin una ‘conversión o una transformación del sujeto’” (Foucault, 2006, p. 33).





## El cultivo de la persona y los ejercicios espirituales

San Agustín, al tratar de definir al hombre concreto, se encuentra con una dificultad, pues el hombre no es solamente causa de su libertad y vocación, sino que apunta aún más allá: posee una intimidad, es una persona que comparte con otros su libertad (Herrera, 2002, p. 26). Y algo maravilloso, muy parecido a lo que hemos mencionado de los griegos y de Plotino, es lo que dice Agustín: “No vayas fuera, vuelve a ti porque en el interior del hombre habita la verdad. Y si encuentras que tu naturaleza es inestable, trasciéndete a ti mismo” (San Agustín, *De veritate relig.*, 39, 72; Cf. *Confesiones* III, 6, I; IX, 4, 7, citado en Herrera, 2002, p. 26).

Más adelante con la escuela franciscana se comienza a definir a la persona en términos éticos, aspecto que tiene que ver con su dignidad, su valor y, con mucho énfasis, la libertad, la independencia y la incomunicabilidad o singularidad. La experiencia de Francisco de Asís en su forma de comunicarse con el hombre y con el mundo va a influir notablemente en las reflexiones posteriores; aquí acentuamos la palabra *experiencia*, diferente a la teorización estéril acerca de...; la experiencia es directa de “otro como yo en comunión conmigo y con el mundo”.

Mucha reflexión se lleva a cabo con posterioridad a la filosofía franciscana, que fue la que realmente vivió la experiencia de la persona. En el siglo XX, la reflexión acerca de la persona adquiere una dimensión de gran relevancia con el surgimiento de la fenomenología de Husserl. La fenomenología es una filosofía de la persona o, específicamente, de la primera persona; de ahí que muchos tomaron su inspiración y se dirigieron en distintas direcciones, pero siempre teniendo en cuenta a la persona para criticarla o para afirmarla. De allí surgió toda una variedad de lo que posteriormente se llamó *filosofía de la existencia y existencialismo*. Todas estas corrientes toman como punto de referencia la idea de persona, algunos relacionándola con Dios, otros sin tenerlo en cuenta, otros más negándolo enfáticamente.

Tomaremos brevemente al personalismo como caso paradigmático en el estudio de la persona. Hemos reseñado que las reflexiones acerca de la persona, sin que se las llame de ese modo, se han realizado en Occidente desde los griegos. En el siglo XIX, Kierkegaard (1813-1855) hace una defensa vehemente sobre el

individuo, tal vez como reacción a la filosofía hegeliana que, dada su magnificencia, según el filósofo mencionado, deja por fuera al individuo: es una filosofía para los grandes procesos, pero que deja por fuera a la persona. El hombre, dice Kierkegaard, es un ser finito con ansias de infinito; de ahí su contradicción profunda al ser reducido meramente a la “eficacia productiva”. Con Kierkegaard se escribe *Persona* con mayúscula, y no se refiere al individuo aislado y anárquico del momento, el individuo empírico, sino el hombre transfigurado en su relación con Dios (Mounier, 1973, p. 91).

Sin embargo, el personalismo hace con Manuel Mounier (1905-1950) un tema específico de la persona. Este pensador, siendo consciente del carácter reduccionista de dar una definición de persona, nos ofrece una hermosa observación al respecto:

Siendo persona la presencia misma del hombre, su característica última no es susceptible de definición rigurosa. Ella se revela mediante una experiencia decisiva propuesta a la libertad de cada uno; no la experiencia inmediata de una sustancia, sino la experiencia progresiva de una vida personal. Ninguna noción puede sustituirla. [...] Una persona es un ser espiritual constituido como tal por su forma de subsistencia y de independencia en su ser. [...] La persona, en el hombre, está “sustancialmente encarnada”, mezclada con su carne, aunque trascendiéndola. (Citado en Burgos, 2003, p. 61)

En otras palabras, el hombre no es solo lo que hemos mencionado, sino que es también un proyecto que se hace realidad en el ejercicio de su libertad. Todo hombre es un proceso de personalización o, si es el caso, de despersonalización. Hay tres claves, según Mounier, a las cuales debe girar este desarrollo del hombre que llamó *dimensiones de la persona*. La primera es la *vocación*, es decir, que el hombre debe descubrir cuál es el principio o la actividad para actuar coherentemente, cuál es su lugar y misión en el mundo. La otra es la *encarnación*:

No puedo pensar sin ser, ni ser sin mi cuerpo; yo estoy expuesto por él a mí mismo, al mundo, a los otros; por él escapo a la soledad de un pensamiento que no sería más que un pensamiento de mi pensamiento. Al impedirme ser totalmente transparente a mí mismo, me arroja sin cesar fuera de mí en la problemática del mundo y las luchas del hombre. Por la socialización de los sentidos me lanza al espacio, por su envejecimiento me enseña la duración, por su muerte me enfrenta con la eternidad. Me hace sentir



el peso de la esclavitud, pero al mismo tiempo está en la raíz de toda conciencia y de toda vida espiritual. Es el mediador omnipresente de la vida del espíritu. (Citado en Burgos, 2003, p. 62)

La tercera dimensión es la de *comunidad*, que es el carácter social y comunitario de la persona. Aquí se hace necesario distinguir entre *sociedad* y *comunidad*. La sociedad es la agrupación y relación que forman las personas en un determinado sitio. Pero es claro que no toda relación es una comunidad, pues hay agrupaciones donde reina la discriminación, la despersonalización. El hecho de ser un ciudadano con derechos no implica que se viva en comunidad, pues para que haya comunidad la persona debe tomarse con todas sus dimensiones. El otro es visto como un tú, como un prójimo, para poder crear un nosotros. El *nosotros* surge de un proyecto común en el que cada uno es reconocido y valorado como un yo (Burgos, 2003, p. 64).

## Ejercicios espirituales y persona

Si se le pregunta a una persona cualquiera: ¿qué es lo más importante en su vida?, posiblemente dirá que ser feliz; claro está, haciendo una variedad de cosas de su gusto e inclinación; si indagamos un poco más, nos daremos cuenta de que dicha felicidad está en relación directa con personas, con objetos: estudio, trabajo, dinero, una casa, viajar, ser reconocido, tener una esposa, etc.; pero todo ello incluye lo económico de una u otra forma. La base es el dinero, así está determinado por el sistema actual; el dinero sustenta todo lo demás, esa es la imagen que se ha creado, es el gran espejismo por el que supuestamente hay que luchar “obligadamente”, quíerese o no. Para “ser alguien” respetable, hay que tener algo de dinero mediante un trabajo.

Ahora bien, si se le pregunta a una persona que tenga mucho dinero si es feliz, tal vez nos va a decir dubitativamente que no hay felicidad completa, pues como decía Winston Churchill, “la vida es una maldita cosa tras otra”. Puede agregar que a pesar de tener diversos problemas producto de las circunstancias, que no paran de cambiar con gran inestabilidad, afortunadamente por lo menos económicamente tiene ingresos suficientes para “vivir muy bien”; así es que vivir bien,

para la gran mayoría, está relacionado fundamentalmente con las condiciones económicas. Esto ha llevado a confundir lo fundamental con lo transitorio, que cambia de época en época.

El ser se ha equiparado con el tener; y cuando esto ocurre, ya todo es posible; solamente hay una meta: tener dinero, pues este supuestamente lo da todo. Cualquier persona con algo de sensatez sabe que esta afirmación es ligera y carente de sentido de realidad, pues es falsa. Lo realmente importante de la vida no lo da el dinero; es cierto que se requieren condiciones aceptables que ayudan a tener una vida que permite una subsistencia aceptable; en esto último todos podemos estar de acuerdo sin mayores discusiones.

Lo más curioso es que la anhelada felicidad que da el tener depende completamente de la suerte, y no de sí mismo; depende de otros o de circunstancias ajenas que siempre cambian. En muy pocos casos se llega a pensar que eso que llamamos el *buen vivir* depende de algo que se hace sobre sí mismo en relación con todo lo demás, con un cambio de la mirada sobre el quehacer cotidiano. Sugerirle a alguien que el tema fundamental no es el tener cosas, sino lo que hace con su vida —aquello que los griegos llamaban *cuidado de sí mismo*— producirá perplejidad y desconcierto en quien escucha. Y si llega remotamente a entender de qué se le está hablando, es posible que experimente poco interés y se justifique diciendo que el dinero y los placeres que este puede dar son lo importante, pues la vida es corta y hay que disfrutarla como sea antes de llegar a la vejez y a la muerte; precisamente, esto era lo que Epicuro criticaba siglos atrás.

El sujeto del que estamos hablando se quedaría pensativo y preguntaría sorprendido: ¿acaso es que hay que hacer algo sobre sí mismo? Habitualmente se entiende que hacer algo sobre sí mismo tiene que ver con la salud, el cuidado del cuerpo, el cultivo de las artes y de las letras, de las buenas maneras, las adecuadas relaciones y un saber que me informe y pueda más o menos decir por dónde se debe ir; aspectos sin duda muy valiosos y necesarios, incluso imprescindibles, pero que no son lo fundamental en la vida en sí misma, pues hay muchas personas en condiciones óptimas y son bastante infelices.



En los griegos y los romanos el cuidado de sí, aunque se hacía en la vida cotidiana, iba más allá de las actividades cotidianas; había que hacer trabajo sobre sí mismo para así transformar el *animalitas* en *humanitas*, había que desarrollar ese *humanitas*, pues ese trabajo era lo que daba la verdadera condición de hombre. Foucault (1994) dice al respecto:

Creo que entre los griegos y los romanos —sobre todo entre los griegos— para conducirse bien, para practicar la libertad como era debido, era necesario ocuparse de sí, cuidar de sí, a la vez para conocerse —y este es el aspecto más conocido del *gnothi seauton*— y para transformarse, para superarse a sí mismo, para controlar los apetitos que podrían dominarlos. [...] Plutarco dice: es necesario que hayáis aprendido los principios de una forma tan constante que, cuando vuestros deseos, vuestros apetitos, vuestros miedos se despierten como perros que ladran, el *Logos* hable en vosotros como la voz del amo que con un solo grito sabe acallar a los perros. (pp. 112-114)

Si no hay ascesis, es decir, “prácticas de transformación” —o como hemos mencionado, “ejercicios espirituales”, trabajo sobre sí mismo—, es muy difícil que se vaya más allá de la poderosa determinación de los dos instintos básicos de supervivencia individual y de la especie; la lucha va a ser permanente y en aumento, a medida que la población crece en el planeta y los problemas se multiplican. El concepto de persona es muy relevante, pero si no va acompañado de un conjunto de prácticas precisas, queda como un ideal, como sugerencias sabias, como algo que todo el mundo diría: así deben ser las cosas, no hay la menor duda; pero no se crearía una vivencia directa, profunda, “encarnada” con esos principios, y al menor descuido se olvidarían y esas personas terminarían siendo arrastradas por los valores competitivos, consumistas y utilitarios capitalistas; se convertirían en cosas, como otras tantas personas que los rodean; el respeto y la dignidad quedarían solamente como un ejercicio de las buenas maneras en función de los intereses hipócritas del momento.

Si se habla con una persona con grado universitario y se le pregunta: ¿qué prácticas de transformación o ejercicios espirituales realiza cotidianamente para ser cada vez mejor, para sentirse cada día más feliz y hacer feliz a otros?, seguramente nos miraría con asombro y escepticismo; posiblemente nos expondría algún argumento, pero en sí no nos daría una respuesta clara acerca de la pregunta.

Estas prácticas, según Foucault (1994), se perdieron con el surgimiento de la Modernidad, y lo más curioso es que no se tiene conciencia de que se perdieron y mucho menos de que son necesarias para llevar una vida de plenitud. Podemos a su vez encontrar personas de buena formación intelectual, con grandes habilidades en distintos aspectos, con inteligencia, pero sin ningún escrúpulo a la hora de delinquir; es más, utilizan todo ese aprendizaje, ese saber, para lograr sus nefastos objetivos, y así se podrían mencionar personas importantes de varias instituciones. Esto nos muestra un divorcio evidente entre el saber y el ser, lo que se cree no está encarnado en la vida; hay tres vectores que van en direcciones contrarias: se piensa en una dirección, se siente en otra y se actúa en función de la conveniencia y del lucro personal, sin que nadie ni nada importe.

Lo que estamos diciendo es que el comportamiento ético del hombre moderno es ambiguo y no tiene “un centro desde donde proceda la acción”, basada en un “estilo de vida”, de acuerdo con un propósito claro y definido. No existe un propósito interno que tenga que ver con ser mejor, de sentirse cada vez; lo que existen son múltiples propósitos difusos y muchas veces contradictorios en la gran mayoría de personas que actúan mecánicamente, dirigidas hacia la adquisición de bienes de consumo. Este es un simple reflejo de lo que el sistema le dice que debe hacerse para subsistir y ser alguien respetable.

Varela (1996), biólogo chileno, plantea algo muy interesante acerca del aprendizaje en *Ética y acción*:

Adquirimos nuestra conducta ética de la misma forma en que adquirimos todos los demás modos de conducta: se vuelven transparentes para nosotros a medida que crecemos en sociedad. El aprendizaje es circular: aprendemos lo que se supone que debemos ser para ser aceptados como aprendices. Bajo este prisma, un experto en ética no es ni más ni menos que un participante total en una comunidad. Somos todos expertos porque todos pertenecemos a una tradición ampliamente constituida en la que nos movemos. En las comunidades tradicionales existen modelos de maestría ética que han sido singularizados como únicos (los “sabios”). En nuestra sociedad moderna estos modelos éticos son cuestionables y múltiples. Postulo que ésta es una fuente importante del tinte nihilista que caracteriza a la conducta ética moderna. (p. 28)



## Reflexiones finales

Las religiones y los planteles educativos a partir de la Modernidad han enseñado cosas valiosas acerca del comportamiento humano; sin eso no seríamos lo que somos en este momento, pero en general, ese saber ético ha operado como información, y no como formación en el sentido en que estamos hablando, pues es algo netamente teórico. En los programas de ética en muchas universidades se enseñan los sistemas de los filósofos más destacados, enfrascándose en largas y estériles discusiones exegéticas acerca de textos, inútiles para lo que estamos comentando en este momento; otras se contentan simplemente con repetir exhortaciones desdibujadas de morales anacrónicas. Ambas actitudes ofrecen información, más la primera que la segunda, que pretende una edificación de la persona sin lograrlo en la gran mayoría de casos, pues los comportamientos sociales son una clara muestra de la fuerza poderosa del sistema imperante.

Es claro que no se pueden comparar las condiciones griegas o romanas antiguas con las condiciones actuales; incluso tampoco las condiciones del cristianismo en sus inicios con el momento actual, pues se trata de otro tipo de vida y de rasgos. Sin embargo, el ser humano no ha cambiado: son esencialmente los mismos problemas vitales en circunstancias diferentes. Los grandes sabios han hablado de ello, las tragedias griegas lo mencionan, las grandes obras clásicas lo recrean una y otra vez. Es bastante paradójico que en el momento actual, cuando las variables y posibilidades de infelicidad son cada vez mayores en muchos aspectos y las prácticas de transformación son prácticamente inexistentes para la inmensa mayoría, los sustitutos ilusorios adictivos y no las soluciones reales abundan cada vez más. Esta situación debería generar una profunda reflexión acerca de la responsabilidad y función de los centros educativos sobre el ser humano que se está educando. Por lo anterior, quiero terminar con una cita de Charles Taylor:

Gran parte de la filosofía moral contemporánea, sobre todo, pero no sólo en el mundo angloparlante, ha enfocado la moral en forma tan estrecha que algunas de las conexiones vitales que quiero establecer resultan incomprensibles en esos términos. Esta filosofía moral ha centrado su atención en lo que es correcto hacer más que en lo que es bueno ser, en definir el contenido de la obligación más que la naturaleza de la buena vida; y no ha dejado un espacio conceptual para la noción del bien como objeto de nuestra devoción o... como el privilegiado foco de atención o de voluntad. (Citado en Varela, 1996, p. 9)





## Referencias

- Burgos, J. (2003). *El personalismo*. Madrid: Biblioteca Palabra.
- Eliade, M. (1999). *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*. Madrid: Paidós.
- Eliade, M. (2001). *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (1994). *La Hermenéutica del sujeto (entrevista)*. Madrid: La Piqueta.
- Foucault, M. (2006). *Hermenéutica del sujeto. Curso en el Collège de France (1981-1982)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Hadot, P. (2000). *¿Qué es la filosofía antigua?* Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- Hadot, P. (2006). *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*. Madrid: Siruela.
- Hadot, P. (2009). *La filosofía como forma de vida. Barcelona*. Barcelona: Alpha Decay.
- Herrera, D. (2002). *La persona y el mundo de su experiencia*. Bogotá: Universidad de San Buenaventura.
- Mounier, E. (1973). *Manifiesto al servicio del personalismo*. Madrid: Taurus.
- Varela, F. (1996). *Ética y acción*. Santiago de Chile: Dolmen.



# 3

## La filosofía como orientación en época de crisis: Lecturas actuales de Ortega y Gasset y Marías

NIEVES GÓMEZ-ÁLVAREZ\*

### Introducción

Mediante algunos textos del filósofo español Ortega y Gasset y dada la necesidad de superar del todo la razón físico-matemática englobándola en la razón vital, de manera tal que se produzca una reviviscencia del saber filosófico riguroso, se intenta esclarecer el significado de toda crisis histórica. Su discípulo Julián Marías, que ha vivido todo el siglo XX continuando la espléndida tradición filosófica recibida, muestra cómo sería posible una recuperación de esta crisis.

En su fascinante curso *En torno a Galileo*, impartido en la Universidad Central de Madrid en ese año crítico de la historia europea que fue 1933, se planteaba el filósofo español Ortega y Gasset, ante sus alumnos de la Cátedra de Metafísica, las siguientes cuestiones:

- a) ¿Cómo es el sistema de vida que se abandona en esta crisis histórica?
- b) ¿Qué significa en sentido pleno “vivir en crisis histórica”?
- c) ¿Cómo termina una crisis y se entra en una nueva época?

---

\* Doctora en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid; miembro de la Asociación Española de Personalismo.



Ortega y Gasset era consciente de que ese 1933, en el que se estaban produciendo el ascenso de los totalitarismos en Europa y el progresivo deterioro de la convivencia nacional en España, había una crisis que venía de muy atrás. En sentido pleno, 1933 era un año de inflexión en el que se cerraba todo un ciclo histórico y se clausuraba una forma de vivir y de enfrentarse al mundo que había comenzado en la Edad Moderna. Se trataba, más que de un asunto político, de una cuestión filosófica.

A lo largo de su curso, Ortega y Gasset muestra cómo la historia occidental hasta su presente había experimentado tres grandes momentos de *crisis*, vocablo que en su filosofía no tiene una connotación puramente negativa, sino que es una de las categorías básicas de comprensión histórica. *Crisis* no es más que la época de inflexión en la que el hombre deja de vivir apoyado en ciertas creencias y comienza a buscar otras nuevas en las cuales sustentar su existencia<sup>1</sup>.

## Las grandes crisis históricas

Esos tres grandes momentos de crisis o paso a una época nueva son:

- a) *El Imperio romano del siglo I*. En el siglo I, el hombre no sabe en qué debe creer, y este es un fenómeno compartido tanto por el latino como por el judío y el griego. Se derrumban las creencias del mundo antiguo, en un par de siglos más se fragmenta el Mediterráneo, se forman lentamente las distintas naciones europeas por el aislamiento en que han quedado. Es la época de eclosión y expansión del cristianismo.
- b) *La Edad Moderna*. Está representada paradigmáticamente por Galileo y Descartes, quienes hacen posible, desde la razón experimental y la razón pura, una nueva posición del hombre hacia la realidad. Esta es, a modo de ver de Ortega y Gasset (1989), la culminación de un largo proceso de toda la Edad Media y

1. "Porque, en definitiva, eso que se llama 'crisis' no es sino el tránsito que el hombre hace de vivir prendido a unas cosas y apoyado en ellas a vivir prendido y apoyado en otras. El tránsito consiste, pues, en dos rudas operaciones: una, desprenderse de aquella ubre que amantaba nuestra vida —no se olvide que nuestra vida siempre vive de una interpretación del Universo— y otra, disponer su mente para agarrarse a la nueva ubre, esto es, irse habituando a otra perspectiva vital, a ver otras cosas, a atenerse a ellas. [...] *Hay crisis histórica* cuando el cambio de mundo que se produce consiste en que al mundo o sistema de convicciones de la generación anterior sucede un estado vital en el que el hombre se queda sin aquellas convicciones, por tanto, sin mundo. El hombre vuelve a no saber qué hacer porque vuelve de verdad a no saber qué pensar sobre el mundo. Por eso el cambio se superlativiza en crisis y tiene el carácter de catástrofe" (Ortega y Gasset, 1989, p. 89).

el Renacimiento —una época de vuelta hacia las raíces del mundo clásico y cristiano—. Copérnico, Kepler y Galileo habían hecho posible el paso de un mundo geocéntrico a un mundo heliocéntrico, la puesta entre interrogantes de la física aristotélica, con su división en un mundo supralunar perfecto y sublunar imperfecto. De alguna manera, habían buscado simplificar los complicados esquemas físicos a los que se había llegado durante toda la Edad Media.

Descartes significa un mismo impulso hacia la simplificación, con su aspiración de llegar, a través de la evidencia —como los científicos a través de la experimentación—, a “ideas claras y distintas” sobre las cosas. Esto nos dice entre líneas que la filosofía anterior, ya inservible para Descartes, había llegado a ser enormemente complicada, llena de disquisiciones, distinciones y argumentos<sup>2</sup>. Descartes es, pues, en esta segunda etapa, una figura “epónima” o significativa de este paso a una edad nueva, porque vive ya desde otras creencias vitales.

- c) *La Edad Contemporánea*. Esta será la tercera de estas grandes etapas de la historia occidental, pero Ortega y Gasset (1982) sostiene que ha llegado a estar en crisis porque los supuestos que empezaron a ser vigentes con Descartes habían llegado a un callejón sin salida y ya no se podía seguir viviendo de ellos. Según el filósofo, 1933 representa el momento en que el hombre ya no puede seguir viviendo de la razón, ya no se ve a sí mismo como “una cosa que piensa”. Más aún, el filósofo afirmará que toda época de crisis o paso suele ser una época en la que el hombre vive en confusión e incluso se produce el fenómeno de la renuncia a tener razón, el desprecio a la capacidad racional. Los totalitarismos del siglo XX han demostrado con creces este desprecio a la razón.

2 Así se observa en el *Discurso del método* (Descartes, 2009). El autor había estudiado la lógica, la geometría y el álgebra desde joven. En la lógica de los antiguos veía “tantas mezclas inútiles o perjudiciales, que es casi tan difícil separarlos como sacar una Diana o una Minerva de un bloque de mármol que no está ni siquiera desbastado” (Descartes, 2009, p. 61). En cuanto a geometría y álgebra, “la primera se atiene tanto a la consideración de las figuras que no puede ejercitar el entendimiento sin fatigar mucho la imaginación, y en el álgebra se está de tal modo sujeto a determinadas reglas y determinados signos, que se ha hecho de ella un arte confuso y oscuro que embaraza al espíritu en lugar de ser una ciencia que lo cultiva” (p. 61). Por esta razón, el filósofo francés ve necesario encontrar una nueva manera (un nuevo método) para conocer, ateniéndose solo a lo evidente. En el texto queda patente que las creencias anteriores ya no eran válidas.



Según la teoría de las generaciones<sup>3</sup> expuesta por Ortega y Gasset en este curso, 1933 significa la madurez de la generación nacida alrededor de 1917; por ello, este momento histórico conlleva un afán revolucionario, comunitarismo, de implicación bélica; incluso arte y poesía nuevas. Y comparándolo con ese otro paso hacia un modo nuevo de vivir que fue el periodo de 1550 a 1650, afirmará el filósofo que lo que ha cambiado es el modo de existencia:

Pero se dice, y tal vez con no escaso fundamento, que todos esos principios constitutivos de la Edad Moderna se hallan hoy en grave crisis. Existen, en efecto, no pocos motivos para presumir que el hombre europeo levanta sus tiendas de ese suelo moderno donde ha acampado durante tres siglos y comienza un nuevo éxodo hacia otro ámbito histórico, hacia otro modo de existencia. Esto querría decir: la tierra de la Edad Moderna que comienza bajo los pies de Galileo termina bajo nuestros pies. Estos la han abandonado ya. (Ortega y Gasset, 1982, p. 16)

### **“Algo ha cambiado en el mundo” o “el mundo ha cambiado”**

La historia humana, gracias a la sucesión de generaciones, hace que vaya cambiando la circunstancia en la que el hombre tiene que vivir; cotidianamente, de una generación a otra, se puede decir que “algo ha cambiado en el mundo”. Pero hay momentos históricos en los que se produce una variación tan grande y rápida que lo que habrá que decir más bien es “el mundo ha cambiado”. Estas son justamente las épocas de crisis, porque las vigencias de las que se vivía se han evaporado, se reconoce que no es posible seguir viviendo de ellas. Y, sin embargo, no hay aún vigencias nuevas y estables que puedan sustituirlas.

En 1917 —y, aún más, en 1933— el hombre ya no podía seguir viviendo de aquello en lo que el siglo XIX apoyaba su existir: la confianza ciega en el progreso, en la

---

3 La teoría de las generaciones de Ortega y Gasset muestra que la historia está siempre en constante dinamicidad, porque en cada época viven tres grandes grupos, que constituyen fases del vivir, cada una de aproximadamente 30 años y con una tarea o proyecto propios: los jóvenes, los hombres maduros y los ancianos. Todos ellos son contemporáneos, pero respecto a los demás del propio grupo se es coetáneo. Dentro de la fase de madurez, el filósofo ha distinguido 15 años (de los 30 a los 45) de gestación y creación; y otros 30 (de los 45 a los 60) de predominio y mando, incluso de defensa respecto a la nueva generación, que ya empuja con sus nuevas ideas y creencias. Hay generaciones acumulativas —que aceptan sin enfrentamiento el legado de las generaciones anteriores— y otras conflictivas, que se enfrentan directamente a sus mayores. Esta teoría explica el transcurrir de la historia y el hecho de que se produzcan crisis cuando el grupo de gestación y creación es especialmente conflictivo.

ciencia y el bienestar, en la evolución. El hombre de 1933 ya sabía que la ciencia no siempre puede lograr la mejora de la humanidad, porque tenía a sus espaldas, en su pasado reciente, la Primera Guerra Mundial —la que se llamó “la Gran Guerra”—, con sus enormes atrocidades.

En ese contexto, pronunció Ortega y Gasset (1982) estas palabras que resuenan hoy con una extraña actualidad:

En estos días siente la humanidad civilizada un terror que hace treinta años, no más, desconocía. Hace treinta años creía estar en un mundo donde el progreso económico era indefinido y sin graves discontinuidades. Mas en estos últimos años el mundo ha cambiado: los jóvenes que comienzan a vivir plenamente ahora viven en un mundo de crisis económica que hace vacilar toda seguridad en este orden —y que quién sabe qué modificaciones insospechadas, hasta increíbles, puede acarrear a la vida humana—. (p. 41)

Como, en su mente clara, crisis no es hundimiento o fin, sino mero paso, su postura será la de saber a qué atenerse para seguir proyectando la vida individual y colectiva en la más acertada de las maneras: si en Galileo comienza una nueva época que llega a su culminación en Descartes, en 1933 había llegado a su fin el reinado de la razón cartesiana; entonces, era necesario buscar en la historia para descubrir el origen de la crisis y superar los errores antiguos. De ahí su interés en esta etapa de la historia occidental:

Aquel gran viraje del 1600 fue el resultado de una grave crisis histórica que dura dos siglos, la más grave que han experimentado los pueblos actuales. Yo creo que el asunto es de enorme interés porque vivimos una época de crisis intensísima en que el hombre, quiera o no, tiene que ejecutar otro gran viraje. ¿Por qué? ¿No es obvio sospechar que la crisis actual procede de que la nueva “postura” adoptada en 1600 —la postura “moderna”— ha agotado todas sus posibilidades, ha llegado a sus postreros confines y, por lo mismo, ha descubierto su propia limitación, sus contradicciones, su insuficiencia? Una de las cosas que pueden ayudarnos más a lo que suele llamarse “salir de la crisis”, a hallar una nueva orientación y decidir una nueva postura, es volver la vista a aquel momento en que el hombre se encontró en una peripecia parecida y a la vez opuesta. Parecida, porque también entonces tuvo que “salir de una crisis” y abandonar una posición agotada, caduca. Opuesta, porque ahora tenemos que salir precisamente de donde entonces se entró. (Ortega y Gasset, 1987, p. 73)



## La razón pura ya no vale, es necesario completarla con la razón vital

Penetrando en la historia, ya que en ella se puede encontrar la clave de explicación de nuestro presente, Ortega y Gasset considera que estas crisis no significan más que un fenómeno periódico en el que el hombre “se sacude” de su propia cultura, porque esta ha terminado por ser tan compleja que ahoga su espontaneidad y no le permite ya vivir a la altura de su tiempo. De hecho, incluso esa periodicidad le ha permitido trazar un “esquema de las crisis”, que parece repetirse:

- a) Las nociones sobre las cosas y las normas de conducta se han hecho demasiado complicadas y desbordan la capacidad intelectual y moral del hombre.
- b) Esas nociones y normas pierden vivacidad y evidencia sobre los hombres que tienen que usarlas.
- c) La cultura no queda repartida con espontaneidad y precisión en los grupos sociales que la van creando; la cultura “superior” es inyectada en las masas, las cuales quedan falsificadas. Así surge la socialización; por eso, las épocas de crisis son también épocas de uniformismo<sup>4</sup>.

Si la primera gran crisis fue la necesidad de saber *cómo se puede vivir bien* por el progresivo deterioro del Imperio romano y es entonces cuando empieza la fe en la religión, a partir de 1650 comienza una nueva etapa: la fe en la razón pura. La tercera gran crisis supone que el hombre no puede vivir ya más desde este supuesto: la razón pura, por sí sola, no vale, no justifica la vida del hombre:

Por eso se produjo la crisis del Renacimiento; por eso se ha abierto ante nosotros, tenebrosa, enigmática, una nueva crisis. Frente a la revelación se alzó la razón pura, la

4 Históricamente, también es posible establecer una graduación en las tres crisis examinadas más arriba. *Primera fase, exasperación*: el hombre intenta evadirse de su situación, siente asco del mundo y del vivir; esta es una postura “a la desesperada”. *Segunda fase, simplificación*: el hombre se siente perdido ante la diversidad de posibilidades y opta por prescindir; esta postura puede derivar fácilmente en las “feas pasiones” (el resentimiento, el odio, el rencor y la envidia). *Tercera fase, negación de la complejidad de la cultura*: el hombre se comienza a agarrar a asuntos periféricos de la existencia y le repele lo que hasta entonces ha sido la centralidad de su vida, los “asuntos serios”, como el trabajo o la economía. Es la fase del principio de exclusión, frente a la verdadera cultura que es integración; por eso será también la etapa de los extremismos. Es la reacción del hombre que se siente asqueado de su cultura porque ya no es un conjunto de soluciones efectivas para su vivir.



ciencia; frente a la razón pura se incorpora hoy, reclamando el imperio, la vida misma; es decir, la razón vital, porque como hemos visto, vivir es no tener más remedio que razonar ante la inexorable circunstancia. (Ortega y Gasset, 1982, p. 86)

¿Qué camino le queda al hombre? El punto de vista de Ortega y Gasset muestra que la única manera de superar esa crisis es asumir una forma de razón más completa. Si en las épocas de crisis el hombre se encuentra en un estado en el que no sabe qué hacer ni qué pensar sobre el mundo, la filosofía se muestra entonces como un tipo de saber capaz de ejercer el efecto contrario: la orientación. A la inautenticidad vital resultante en estas épocas difíciles —renuncia a la razón, refugio en la masa o “alteración”, insinceridad, *vita minima* o inconsistente—, la filosofía es una llamada al ensimismamiento, al entrar en sí mismo y encontrarse con el fondo insobornable.

La tarea más importante que tiene el hombre es el vivir; por eso, en contra de lo que lleva afirmando casi toda la filosofía occidental, Ortega y Gasset no cree que se pueda definir al hombre como el “animal racional” (el fin o la culminación de su vida no es el razonar), sino al contrario: el hombre se encuentra a sí mismo viviendo entre las cosas, y para no perderse entre ellas, para saber cómo encontrarse entre ellas, necesita hacer uso de su inteligencia. En otras palabras, la razón no es *pura*, no es un fin, sino que es un medio para el verdadero fin: el vivir. Por eso, él preferirá definir al hombre más bien como una faena dramática o como una tarea. Y el resultado será que “saber” no es primariamente un saber científico o técnico, sino *saber a qué atenerse*, el decir, saber vital. Por eso, la razón, desde el punto de vista de Ortega y Gasset, no es una obligación sino una necesidad. Igualmente la filosofía.

## La superación del dilema

Una década antes, en otro sugerente curso impartido en la Universidad Central de Madrid: “El tema de nuestro tiempo” (1921-1922), el filósofo hablaba precisamente de que la tarea de ese momento histórico era la de superar un dilema que se había planteado en los siglos anteriores y que era inaceptable: el dilema de racionalismo frente a relativismo.



Mientras que el racionalismo defiende a la verdad frente a la vida, el relativismo se queda solamente con la vida despreciando a la razón. Lo que Ortega y Gasset denominaba “el tema de nuestro tiempo” era una labor enteramente nueva: la superación de ese dilema, porque al hombre del siglo XX le interesaba tanto la verdad como la razón. No comprendía que tuviera que renunciar a ninguna de los dos: “La sensibilidad de la época que ahora comienza se caracteriza por su insumisión a ese dilema. No podemos satisfactoriamente instalarnos en ninguno de sus términos” (Ortega y Gasset, 1987, p. 97).

Esta superación, desde su punto de vista, solo sería posible con una forma de razón que superase las limitaciones de la razón pura y de la razón científica; es decir, una razón capaz de englobar a ambas y a la vez integrarlas en la vida. Es aún más agudo, al relacionar la génesis de la crisis reinante con la ausencia de un tipo de razón de estas características: la razón pura no puede suplantar a la vida. La crisis ha surgido porque ha habido una disociación entre cultura y vitalidad. Diversas razones han producido que este punto de vista no haya sido aun totalmente aprovechado y que quizás expliquen, en buena parte, la crisis que ahora nos desorienta.

Como explica tan claramente Marías (1993) en su capítulo “¿Por qué hacer filosofía?” de su lúcida obra *Razón de la filosofía*, hay diversos factores que explican nuestra situación actual, que son justamente posteriores a 1933, época con la que él empieza a describir su relación con la filosofía: la Segunda Guerra Mundial, la destrucción masiva de seres humanos, los grandes ideales del comunismo y bolchevismo, que terminaron por caer en 1989; y en España, una larga dictadura con su fin en 1975 y la decisión oficial de ignorar por completo toda la filosofía de raíz orteguiana, tan valiosa para todos los hispanohablantes del mundo entero, por ser la primera metafísica hecha en español y a la altura de los tiempos.

Esta situación explica en gran parte que la crisis de ahora sea un rebrote de aquella, porque no se consiguió llegar al fondo de la cuestión y poner en marcha este tipo de razón; por ello, Marías expone claramente que la ausencia de una razón a la altura de los tiempos ha causado diversos fenómenos contemporáneos, como la

“invasión de las cosas”, la voluntad de ignorar todo lo que no sea cosa —como las relaciones personales—, el consumo generalizado de drogas, el afán de poder y la proliferación de los terrorismos, el constante manejo de la estadística —que, a fin de cuentas, maneja datos de cosas, pero no puede dar cuenta de los auténticos asuntos humanos— y la invasión de los medios de comunicación y los espectáculos de masas.

Todo ello causa la “atomización de la vida”, el aturdimiento, porque las personas no pueden reaccionar desde su autenticidad a toda la información que llega. Y, sobre todo, el tema con el que iniciábamos esta reflexión sobre la crisis: la desorientación. Sin embargo, esta tiene unos rasgos muy peculiares: “Una desorientación acaso más profunda que ninguna otra, porque el hombre que la padece *no sabe que está desorientado*. Se deja llevar, y ni siquiera se da cuenta de que está perdido” (Marías, 1993, p. 52).

Marías es muy certero cuando relaciona esta desorientación con uno de los requisitos necesarios para que exista la filosofía; se pregunta *cuándo es necesaria la filosofía* (en su forma social e histórica) y concluye que se hace imprescindible cuando el hombre se hace consciente de esta desorientación, que, unida a la ruptura de las creencias, a la apetencia de verdad y a la confianza en la razón, da como resultado un interés generalizado por las cuestiones radicales.

En el plano individual, esa desorientación consciente tendrá que estar unida a la confianza en las capacidades de la razón; por ello, es muy posible que en una época como la nuestra se produzca un nuevo interés hacia la auténtica filosofía, como el saber, capaz de restaurar un sistema de creencias vivaces con las cuales sea posible orientar la existencia de una forma lograda.

## ¿Hay orden en las crisis?

Esta parece ser la cuestión que se plantea Ortega y Gasset, para saber cómo orientarse en la maraña del vivir. Efectivamente, como la razón vital es también razón histórica, al hacer uso de ella para mirar hacia el pasado, hacia las tres grandes crisis que marcan la historia de la humanidad, es posible encontrar en toda crisis ciertos ciclos que se repiten.



De hecho, para asombro de historiadores —y siguiendo al especialista Eduard Meyer<sup>5</sup>—, Ortega y Gasset ha llegado a escribir que dentro de cada una de las grandes edades establecidas desde el siglo XVIII (Edad Antigua, Media y Moderna) hay, a su vez, esas mismas subdivisiones. Así, si el Renacimiento se considera la etapa de apertura hacia una nueva sensibilidad por la ampliación de los horizontes vitales y el afán del hombre por saber, se puede localizar también una etapa muy semejante en la Antigüedad, y otra en la Edad Media. Y también hay etapas revolucionarias paralelas.

Si la crisis es desorientación y esta está causada por la variación de las creencias colectivas, Ortega y Gasset ha distinguido variaciones de esa sensibilidad colectiva que pueden ayudar a comprender las crisis. Las escribió como añadido a *El tema de nuestro tiempo*, con el expresivo título de “Epílogo sobre el alma desilusionada”. A un alma tradicionalista, que se caracteriza por la confianza en la sabiduría del pasado, sucede un alma revolucionaria, que confía en su energía individual; pero como esta suele vivir de la utopía, “de las ideas” olvidando la realidad, el siguiente estadio será el “alma desilusionada” o supersticiosa, aquella que muestra una desilusión absoluta por el fracaso de las ideas. El hombre, en este estadio, se queda desmoralizado porque se le han derrumbado sus creencias. Es la “etapa de la cobardía”. En su descripción del hombre débil podríamos ver el retrato, no de los hombres y las mujeres de los años treinta, sino de hoy:

Sus resortes vitales se aflojan, porque, en definitiva, son las creencias que abriguemos quienes los mantienen tensos. No conserva esfuerzo suficiente para sostener una actitud digna ante el misterio de la vida y el universo. Física y mentalmente, degenera. En estas épocas queda agostada la cosecha humana, la nación se despuebla. No tanto por hambre, peste u otros reveses, cuanto porque disminuye el poder genesiaco del hombre. Con él mengua el coraje viril. Comienza el reinado de la cobardía —un fenómeno extraño que se produce lo mismo en Grecia que en Roma, y aún no ha sido justamente subrayado—. En tiempos de salud goza el hombre medio de la dosis de valor personal que basta para afrontar honestamente los casos de la vida. En estas edades de consunción, el valor se convierte en una cualidad insólita que sólo algunos poseen. [...] Se siente la vida

<sup>5</sup> Eduard Meyer (1855-1930) fue un notable historiador alemán; una de las cumbres de la ciencia histórica y un ejemplo de erudición unido a una capacidad crítica rigurosa. Su obra más importante es *Historia de la antigüedad*.

como un terrible azar en que el hombre depende de voluntades misteriosas, latentes, que operan según los más pueriles caprichos. (Ortega y Gasset, 1987, pp. 181-182)

Tras las revoluciones, ha escrito el filósofo, queda el espíritu servil, que es como un can abandonado que busca amo. Esta pintura tan gráfica retrata muchos de los fenómenos sociales recientes. Evidentemente, este espíritu servil y la docilidad que le caracteriza es lo que explica la vuelta al inicio del proceso: el alma tradicionalista, que confía en “los que saben”.

### **¿Cómo se sale de una crisis?**

Hay otros iluminadores pasajes que el pensador madrileño ofrece para la comprensión de estos fenómenos históricos. Para entender una época, lo que se tiene de investigar son los cambios industriales y políticos, porque son los más llamativos, los que quedan reflejados en los libros; pero no son estos los ámbitos donde primero se pueden captar los cambios; ni siquiera en las artes o la ética, sino en un ámbito mucho más recóndito.

Ortega y Gasset sostiene que los primeros cambios de una época se empiezan a notar en el puro pensamiento, porque es en este donde se producen las primeras variaciones en la sensibilidad vital, y de aquí, como la primera onda expansiva causada por la piedra en el agua, se trasmite a las preferencias morales y estéticas, y finalmente, a la política y la técnica; es decir, que la mirada ávida hacia estas últimas no revela más que la última onda expansiva, la que es más grande porque ya está al final del proceso.

Por sorprendente que parezca —porque se supone que el científico y el filósofo están abstraídos de la realidad—, es en la pura ciencia y en la filosofía donde primero cambian las épocas. En este sentido, es muy interesante leer el paralelismo entre su doctrina del perspectivismo y la teoría de la relatividad de Einstein, porque ambos, en física pura y en filosofía, muestran precisamente el mismo cambio hacia una nueva mentalidad, que se podría caracterizar con cuatro rasgos fundamentales: a) absolutismo del conocimiento (frente a la realidad, que es relativa); b) perspectivismo, que es una de las características de la realidad y no del



individuo; c) antiutopismo o antirracionalismo, que significa un atenerse a los problemas y aplicar a ellos la razón, y no al contrario; d) finitismo, frente a la idea de infinitud introducida por el Renacimiento. Esto significa una voluntad de pulcritud serena, de atenerse a la realidad, “de antipatía a los vagos superlativos”, que va pareja con la propia razón vital.

Por esta razón, Ortega y Gasset acabará su escrito “Medusa a Einstein” —pronunciado en la Residencia de Estudiantes como presentación al gran físico en 1923— haciendo ver precisamente que esta nueva actitud hacia la realidad era el cambio de actitud científica parejo a la nueva sensibilidad: “La obra de Einstein es, pues, un pleno y verdadero realismo. Tratase de un nuevo modo de pensar, que no es empirismo ni racionalismo; por tanto, es el germen de una nueva cultura, símbolo de toda una edad” (Ortega y Gasset, 1987, p. 202). Aún más, hace ver cómo esto explicaría el nuevo entusiasmo suscitado por la física, a principios del siglo XX, en el tipo de alma desilusionada o supersticiosa descrita más arriba: ante la caída de los ideales, la pura ciencia suscitaba una nueva confianza capaz de orientar la existencia. El mismo fenómeno explica el interés en el gran público que desataron las intervenciones, los escritos y los viajes del filósofo.

Tras el curso de 1933, la intención de Ortega y Gasset hubiera sido tener otro curso al año siguiente, para hacer ver cómo serían esas profundas variaciones de mentalidad y hacia dónde caminaba la humanidad. Diversos acontecimientos produjeron que ese curso no tuviera lugar, pero en otros escritos suyos sí han quedado lúcidas interpretaciones sobre el resultado de las crisis en el hombre del siglo XX, que se manifestaban en:

- a) Falta de público para todo lo que consista en dramatismo espiritual (artes, letras, ciencia, religión, política).
- b) Aglomeración en estadios y espectáculos, porque el hombre contemporáneo necesita dramatismos más simples.
- c) Irrupción de las masas.

En Marías (1993) se ha analizado cómo se han intensificado estos fenómenos a lo largo del siglo XX; de esta manera, nos podríamos preguntar si la invasión de las

cosas ha sido producida por la ausencia de filosofía radical o si la ausencia de esta es la que ha producido que su hueco se haya llenado con la proliferación de las cosas y la compulsión que estas causan en el hombre contemporáneo, para evitar tener que pensar.

Desde su punto de vista, la salida de las crisis está ligada a la vuelta a una filosofía auténtica, que sea, como él ha definido, una “visión responsable”. Esta filosofía tendrá que tener los siguientes rasgos: originalidad, circunstancialidad, radicalismo. Esto no quiere decir que se calque sobre nuestro presente la filosofía que se ha hecho en otros momentos; ni siquiera nuestros problemas son exactamente los mismos que los de 1933, porque durante el resto del siglo XX y lo que llevamos de XXI han sucedido muchas más cosas. La recuperación de la razón vital tendría que efectuarse, lógicamente, a la altura de nuestro tiempo y de una manera honesta. Quizás los medios de comunicación actuales más recientes puedan ayudarnos a ello, porque estamos tendiendo cada vez más a adaptar esos “medios” a nuestras necesidades personales y vitales.

Si nuestra situación presente está marcada por la existencia de una filosofía actual muy valiosa, por el abandono de la perspectiva filosófica y por el fenómeno del arcaísmo (el olvido deliberado del pasado reciente y la vuelta a formas anteriores), la vuelta a la filosofía como un saber que nos ayude a orientarnos no es excesivamente complicada:

No hay que volver al pasado, porque no ha habido interrupción en la creación filosófica. Nuestra época ha creado una filosofía extraordinariamente profunda, abierta y llena de posibilidades, lejos de todo agotamiento. Si se siente la necesidad de la filosofía, no hay que volver los ojos a ninguna pretérita, sino al presente, quiero decir, a tomar posesión de él y seguir adelante. (Marías, 1993, p. 67)

En otro pasaje de su obra, este habla de una *reviviscencia* de la filosofía (porque es una filosofía que está ahí, pero suplantada, abandonada), que tendrá que estar acompañada por la voluntad de ceñirse a su función propia, porque el filósofo sabe muy pocas cosas y no intenta saber demasiadas; y esta *reviviscencia* de la filosofía significa tomar posesión de la filosofía que se ha creado en el siglo XX, pero no para quedarse en ella, sino para seguir pensando y hacer otra, la que sea inevitable.



## Referencias

Descartes, R. (2009). *Discurso del método*. Madrid: Prisa.

Marías, J. (1993). *Razón de la filosofía*. Madrid: Alianza.

Meyer, E. (1955). *El historiador y la historia de la antigüedad: estudios sobre la teoría de la historia y la historia económica y política de la Antigüedad*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económico.

Ortega y Gasset, J. O. (1982). *En torno a Galileo*. Madrid: Alianza.

Ortega y Gasset, J. O. (1987). El tema de nuestro tiempo. *Revista de Occidente*, 97.



# 4

## Persona y mundo en crisis: Las acciones humanas y los horizontes personales desde el personalismo

ÉDGAR JAVIER GARZÓN-PASCAGAZA\*

### Introducción

Cuando se trata de considerar la estética en relación con la concepción de persona, su realización a través de la acción humana y el desarrollo de sus horizontes personales, y cuando esta discusión se ubica en el contexto del siglo XXI —que, ciertamente, es un mundo en crisis—, de suyo se imprime la necesidad de preguntarnos cómo se entiende —y si se entiende— el problema de la estética en nuestros días, y si al ser relacionada con la concepción de la persona, se hace diáfana, comprensible y comunicable la idea de la persona como obra de arte, sin confundirla o justificarla desde una perspectiva ética o moral asociada al contenido de las acciones humanas o el juicio que se pueda emitir sobre ellas.

Las acciones, realidades y situaciones que aparecen en el día a día dan cuenta de una vivencia de la realidad personal en cada uno de los episodios de la existencia donde se reclama constantemente la ausencia de condiciones estéticas (razones, emociones y formas) que manifiesten, en términos de la historia que nos determina, la realidad de la persona como obra de arte. Desde autores como Martha Nussbaum, Alejandro Poli y José Antonio Marina es posible profundizar en

---

\* Magister en Investigación Social Interdisciplinaria por la Universidad Distrital Francisco José de Caldas; profesional y licenciado en Filosofía. Profesor-investigador de la Universidad Católica de Colombia; miembro del grupo de investigación *Philosophia Personae* en la línea Antropología Filosófica para el proyecto 'La investigación en Antropología Filosófica' de esta misma universidad.



reflexiones personalistas acerca de la felicidad, la inteligencia, los sentimientos, la acción humana y los horizontes personales, como la identidad, la incertidumbre, la trascendencia y el arte. El texto se compone de tres partes, a saber: el reconocimiento de que habitamos un mundo en crisis, el cultivo de la persona como una posibilidad estética, de búsqueda de la belleza como camino que permita afrontar tal crisis, y un apartado final a manera de conclusión.

## **Determinación inicial: habitamos un mundo en crisis**

A partir de la definición ofrecida por Max Scheler, el hombre es un ser ubicado en el mundo. Recordemos que tal definición no se limita exclusivamente a la condición de *estar* en el mundo, sino que implica la manera como su presencia o su estar determinan —afectan— el modo de estar en el mundo; se trata, al parecer, de una consideración *sine qua non* el mundo habitable no sería lo que es si no es determinado, de hecho, por cada uno de nosotros.

En el mundo en el que estamos ubicados nos asaltan diversidad de preocupaciones; nos hallamos en una contrarreloj constante por lograr a toda costa una serie de retos para estar a la altura de las necesidades y los requerimientos propios de nuestro contexto: la adquisición de bienes de consumo de todos los órdenes que nos permitan ser incluidos en la selecta lista de los elegidos, en cuestiones que van desde conseguir un reconocimiento hasta tener lo último en tecnología.

Tales cuestiones no podrían ser juzgadas como buenas o malas, porque de plano no correspondería valorarlas desde tales horizontes. Quizá la inquietud en cuestión corresponde a indagar qué tanto alejan o acercan al hombre de sí mismo —y de los otros—, y si estar a la vanguardia a costa de estar en contra de sí mismo corresponde a la resolución de las cuestiones fundamentales acerca del sentido de la existencia y de la vida, la pregunta por la felicidad, la realización humana, el desarrollo de las potencias y facultades, la relación con los otros y con lo otro —todo lo que nos rodea y que parece invisible—; o si, por el contrario, son las justificaciones que hemos convertido en necesarias para evitar el enfrentamiento como nuestros propios miedos y temores, responsabilidades y

cargas, ataduras y cadenas que observamos, a nuestro pesar y despecho, en la realidad que nos circunda.

Nussbaum (2010), citando al ilustre pedagogo Rabindranath Tagore, nos recuerda: “Al hacer uso de las posesiones materiales, el hombre debe tener cuidado de protegerse frente a la tiranía de ellas. Si su debilidad lo empequeñece hasta poder ajustarse al tamaño de su disfraz exterior, comienza un proceso de suicidio gradual por encogimiento del alma” (p. 19). En torno a ello, nos ofrece algunas pistas de reflexión en torno a esta primera cuestión que ella ha denominado como “la crisis silenciosa”: “Estamos en medio de una crisis de proporciones gigantescas y de enorme gravedad a nivel mundial. [...] En realidad me refiero a una crisis que pasa prácticamente inadvertida, como un cáncer. Me refiero a [...] la crisis mundial en educación”.

Este punto es explicado en su libro *Sin fines de lucro* a partir de los cambios drásticos en el contenido de lo que se enseña, ante todo porque estos no fueron pensados desde un análisis profundo, sino en la clave de un sistema que, sediento de dinero, descarta una serie de aptitudes<sup>1</sup> necesarias para matener vivo el papel del hombre en el mundo, y que no lo sometan a la determinación de ser *máquinas utilitarias* como única condición de vida posible, dado que “en casi todas las naciones del mundo se están erradicando las materias y las carreras relacionadas con el arte y las humanidades” (Nussbaum, 2010, p. 20).

Esta crisis podemos mencionarla como una que contiene como primera evidencia una crisis de pensamiento. “Un pueblo que piensa es un pueblo peligroso”: la ausencia de formación de grandes y chicos gana gran terreno y a grandes velocidades en la mente y el corazón de padres e hijos; aspectos que propicien la imaginación, el rigor y la disciplina en el pensamiento crítico son desterrados para instaurar acciones de gran rentabilidad y a corto plazo, por medio del cultivo de capacidades utilitarias y prácticas, que propicien rentabilidad, ganancias, adquisición de riquezas y aumento de capital.

.....  
1 La filósofa estadounidense nos convoca a pensar en tales aptitudes: la capacidad de pensar por sí mismos, la posesión de una mirada crítica sobre las tradiciones y a comprender la importancia de los logros y los sufrimientos ajenos.



Ataño entonces mencionar otros referentes particulares que ahondan la identificación de ese mundo que habitamos y que percibimos en crisis<sup>2</sup>, y que da cuenta de la pobre condición estética en el hombre de nuestro tiempo: la relación con el ambiente cuya evidencia radica a partir de los niveles de contaminación que sobrepasan los niveles de absorción; el resurgimiento de la xenofobia y el racismo; la discriminación constante; la sed desbordada de poder que desemboca en una corrupción sin límite; el culto exacerbado al cuerpo; la desarticulación del concepto y la vivencia de familia; el exceso de información que conduce al universo de la superficialidad; la instauración de valores *fashion* cuya validez depende de la temporalidad de lo que se encuentre de moda; el desconocimiento de la historia mundial, nacional y local; el miedo al encuentro consigo mismo; el sincretismo religioso; la aparición de categorías como metrosexualidad (cuidado excesivo de la imagen) o tecnosexualidad (la vanguardia en la adquisición y el uso de los últimos lanzamientos tecnológicos); el ultrapoder de los medios de comunicación; el desprecio por la historia personal, por la aceptación de la corporalidad, de la genealogía; la erradicación del honor y de los códigos que ello imprime; el miedo constante, la angustia, la desesperación; el individualismo, el egocentrismo, la egolatría y el ensimismamiento; la presencia y dependencia exacerbadas de enfermedades contemporáneas como el estrés y la depresión; el rechazo al rigor, a la disciplina, a la responsabilidad, a la formación del carácter y del buen juicio o a cualquier estilo de formación que exija constancia, sacrificio, perseverancia; el deseo de una vida fácil que no imprima esfuerzo, reglas, disposiciones; el rechazo a las diferentes formas de compromiso; la vida contrarreloj en la condición de una prisa constante, etc.

En este orden de ideas, nos encontramos habitando un mundo que nos reta, que nos desafía. Las condiciones están dadas para que, desde diferentes orillas, se ofrezcan discusiones de distintos órdenes que permitan detenerse un instante al menos para preguntarnos por lo que está pasando: si se trata de un fenómeno nuevo o si consiste en la expresión de un gigante que se nos presentó sin estar equipados para la confrontación:

---

2 Dentro de las diferentes definiciones que se encuentran acerca de esta palabra, rescatamos las siguientes que corresponden al *Diccionario de la lengua española*: “3. Mutación importante en el desarrollo de otros procesos, ya de orden físico, ya históricos o espirituales. 7. Situación dificultosa o complicada” (Real Academia Española, 2017).

Entonces, antes de poder elaborar un plan para el futuro [...] necesitamos entender los problemas que afrontamos, [...] por eso, en última estancia necesitamos emular a Gandhi y adentrarnos en las profundidades de la psiquis individual para interrogarnos acerca de qué podemos hacer a fin de que la comprensión y la empatía le ganen la batalla al miedo y al odio. (Nussbaum, 2010, p. 70)

La autora nos dirá que parte de la solución a muchas de las situaciones que determinan el mundo que habitamos implica reconocer que los seres humanos no se comportan adecuadamente a partir de tres situaciones: a) cuando no se sienten responsables por sus actos, b) cuando nadie manifiesta una opinión crítica y c) cuando los otros seres sobre los que se tiene poder se encuentran deshumanizados y han perdido su individualidad.

Ante esto, la filósofa estadounidense propone recuperar la escuela y su papel en la formación de los seres humanos como posibilidad de reconquistar la belleza del hombre, la condición de que su vida sea una obra de arte:

[Esto es] uno de los factores que influyen en la mente y el corazón del niño durante su crecimiento. En efecto, la labor de superar el narcisismo y desarrollar el interés por el otro debe realizarse en gran parte dentro de la familia. Las relaciones que se dan en el marco de la cultura de pares también desempeñan una función importante. (Nussbaum, 2010, p. 73)

El papel de la escuela y de la educación será el de reforzar todo lo que se haya logrado en la familia; de allí la importancia de considerar si la manera de educar corresponde a las necesidades y realidades de cada tiempo, y si en este ejercicio, los contenidos, modelos y métodos conducen a la posibilidad de realizar nuestra vida en condiciones del reconocimiento de sí, de los otros y de la realidad circundante (la responsabilidad por los actos), en la clave de hacer de nuestras vidas, verdaderas obras de arte que, en condiciones de interacción, nos procuran condiciones de vida determinadas por la belleza de nuestros pensamientos, palabras y obras.

Lo anterior implica un particular reto: que la escuela pueda desarrollar la capacidad para que cada quien pueda ver el mundo desde la perspectiva del otro: “Antes de juzgar mi vida o mi carácter... ¡Ponte mis zapatos, recorre el camino que he



recorrido, vive mis penas, mis dudas, mis risas! ¡Recorre los años que he recorrido y tropieza ahí dónde tropecé, y levántate así como yo lo he hecho!”<sup>3</sup>. A su vez, también ha de formarse la actitud del sujeto frente a la debilidad y la impotencia en relación con determinadas situaciones, no como manifestación de indignidad, sino como características propias de la condición humana que pueden propiciar la cooperación, el trabajo en equipo, la reciprocidad y la ayuda mutua. Señala Nussbaum (2010) en este sentido:

Del mismo modo, la escuela y su proceso formativo permite que los seres humanos, luego de los procesos de formación, demos lugar a un interés genuino por los demás, [...] socavar la tendencia de alejarse de las minorías por considerarlas inferiores o contaminantes, [...] enseñar contenidos reales y concretos sobre otros grupos raciales, religiosos y sexuales o sobre personas con capacidades diferentes, a fin de contrarrestar los estereotipos y la repugnancia que suele acompañarlos, [...] fomentar el sentido de responsabilidad individual tratando a cada quien como un agente responsable de sus actos, [...] y promover activamente el pensamiento crítico, así como la habilidad y el coraje de expresarlo, aunque disienta de los demás. (p. 75)

Aunque se trata de una apuesta muy “ambiciosa” y un tanto devaluada, el reto consiste en una apuesta de carácter filantrópico. Ante el pesimismo con que se puede definir la realidad, con expresiones tales como “aquí no hay nada para hacer”, o bien, “esto no mejora ni siendo creado de nuevo”, una salida ante el mundo que habitamos en condiciones de crisis puede asentarse, con bastante propiedad, en la educación de hombres y mujeres como condición de posibilidad para encontrar en cada quien y en clave estética la riqueza del pensamiento, la expresión de la fuerza vital y las formas de leer y compartir la propia vida, a partir del conocimiento de los problemas sociales, de los recursos de cada lugar, de las circunstancias y las realidades en las cuales cualquier acción sea determinada por la belleza, por la experiencia sublime de la vida, de nuestro ser personal<sup>4</sup>.

3 Esta entrada fue publicada el 4 septiembre de 2011 en el blog Libertad, con el título “Antes de juzgar mi vida o mi carácter...”. Véase este enlace: <http://debbie1608.wordpress.com/2011/09/04/antes-de-juzgar-mi-vida-o-mi-caracter/>

4 San Vicente de Paúl (1981), en su regla para la congregación de la misión, Sociedad de Vida Apostólica por él fundada, afirma: “La ciencia nos es absolutamente necesaria para gobernar bien; pero cuando en un mismo sujeto se encuentra a la par la ciencia, el espíritu de gobierno y el buen juicio, entonces, ¡oh Dios mío!, ¡qué tesoro! [...] No siempre es preciso considerar la vejez para el gobierno, pues a veces hay jóvenes con más espíritu de gobierno que muchos viejos y ancianos.[...] Fijaos, un hombre con mucho juicio y mucha humildad es capaz de gobernar”.

## El cultivo de la persona como posibilidad estética: la persona como obra de arte

Ante el panorama definido por una serie de nombres y realidades que comprometen el *modus vivendi* del hombre en un mundo que debería encontrarse pintado con la paleta del paraíso y que, en contraste, no cumple a primera vista con tal caracterización, se complica la manera de leer este mundo en el que nos hallamos y de considerar nuestra condición de persona.

En este orden de ideas, cabe preguntarnos: ¿qué nos queda?, ¿cuál es la esperanza de vida?, ¿en qué dirección avanzamos?, ¿con qué recursos contamos?, ¿qué fuerzas nos acompañan? En su texto *La riqueza de las personas*, Poli (2002) ofrece algunas pistas de reflexión para tomar en consideración el problema del cultivo de la persona desde la clave estética. Para comenzar, el autor refiere una serie de características que son denominadas *horizontes personales*, los cuales se convierten en preguntas fundamentales que el ser humano ha de plantearse como desafíos y propuestas ante su propia vida y ante su realización personal.

En primer lugar, la realidad nos rodea con un futuro sin rostro; sin embargo, ante tal encrucijada, asistir al milagro de vivir nuestra propia vida es la única posibilidad reservada a cada hombre y mujer, y que luego se entrelaza con una faceta decisiva: nos corresponde vivir esa vida estrechamente vinculada a un medio social, que nos impone restricciones y facilidades para que nuestro desarrollo como personas llegue a feliz término. El descubrimiento aparece como horizonte inicial, la capacidad que tiene el hombre para *declarar* su riqueza y la riqueza de todo lo que le rodea. Como la vida no es sencilla y no hay un libreto que nos indique como asumirla, la realidad se convierte en nuestra mejor maestra, y el ámbito donde sea alumbrada esta vida requiere que nuestra sensibilidad y nuestra racionalidad estén dispuestas a considerar, valorar y estimar nuestra presencia, la de los otros y de lo circundante en un mundo que, a pesar de las vicisitudes, posee una belleza que está por revelarse.

Se trata de descubrir que “ese extraño acontecimiento de hallarnos viviendo a la fuerza, sin conocer de dónde venimos, es el primer principio de la filosofía<sup>5</sup>.”

<sup>5</sup> Así lo refiere Aristóteles: “Pues los hombres comienzan y comenzaron siempre a filosofar movidos por la admiración” (*Metafísica* 982, B13, citado en Poli, 2002).



Del colosal asombro que nos provoca nacen todas las meditaciones sobre nuestro destino” (Poli, 2002, p. 24). *Thaumazein*, ‘asombro’: disposición del alma que nos permite descubrir que aunque desconozcamos el origen de nuestra existencia o no tengamos todas las certezas sobre este, sorprendernos con la belleza que de suyo nos define, con la perfección que nos ha sido otorgada, con las potencias que nos pertenecen, se convierte en un primer ejercicio de apreciación estética, de contemplación por las formas que nos definen: nuestra condición finita y la fascinación por hacernos perpetuos, la comunión con nosotros mismos y la auto-crítica, el éxtasis que nos provocan ciertos eventos de la realidad, la conmoción o el aturdimiento sin respuestas, la magia de las esencias que nos rodean, la preocupación ante tantos y diversos enigmas...

Ante tanta fascinación, también podríamos ser embargados por la vanidad y desbordarnos por el engreimiento:

Las palabras que expreso en la desgracia son palabras de despecho: mi coraje se eriza en lugar de aplastarse. Y, al revés que los demás, me encuentro más devoto en la buena que en la mala fortuna [...] y alzo más gustoso los tiernos ojos al cielo para agradecerle que para pedirle. Me esmero más en aumentar la salud cuando ella me sonríe, que en recuperarla cuando la he perdido. Las prosperidades me sirven de disciplina y de instrucción, como a los otros las adversidades y los azotes. Como si la buena fortuna fuese incompatible con la buena conciencia, los hombres no se tornan gentes de bien sino en la mala. La dicha es para mí un singular acicate de la moderación y la molestia. La plegaría me gana, la amenaza me repele; el favor me doblega, el temor me endurece. Entre las condiciones humanas, esta es bastante común: que nos gusten más las cosas ajenas que las nuestras y amar el movimiento y el cambio. (Montaigne, 2006, pp. 9-10)

Una revolución personal aguarda por nosotros. Aun si la vanidad nos embargara, este primer horizonte, el descubrimiento, nos permitirá develar que somos lo que somos por el acto de conocer —somos conociendo, descubriendo— y al parecer estamos en el mundo por un acto de amor que nos permite saborear la vida, que no es otra cosa que considerar el buen vivir, procurar *saber vivir bien*, con la finalidad de apreciar el gozo placentero de la realidad: “Este, y no otro, es el temple de vida adecuado para el personalismo” (Poli, 2002, p. 341).

Descubrimos que estamos, pero que podríamos no estar. Este gran descubrimiento, el estar, es el primer signo de la riqueza y la belleza personal: estamos



y somos, y por la facultad del conocer, *somos conociendo y estamos viviendo*, pese a nuestra fragilidad y contingencia. Este acto de descubrimiento afirma nuestra riqueza —nuestra condición estética—, que no depende entonces de las circunstancias en que hemos nacido, sino de nuestra esencia, de lo que somos y de lo que esa condición de ser y estar nos permite conocer y descubrir, porque con ello poseemos la oportunidad de acceder a toda la realidad y adaptarla a criterios de realización en los que reconocemos que no hemos hecho la labor correspondiente a nuestra riqueza, en la medida en que es posible que nuestra vanidad haya sido más grande que nuestra inteligencia.

Ahora bien, a este mundo que descubrimos y guarda nuestras improntas le hemos dado nuestro toque: tiene nuestra identidad. Se trata entonces de una condición *sine qua non* el mundo que habitamos no sería lo que es, aunque en tal determinación haya grandes rastros de desastre e infortunio. Hemos colocado en él lo que somos, nuestra personalidad, la cual se hace explícita en los actos, a partir de los cuales se debe la forma de la realidad. Se trata entonces de la manera como cada ser humano asuma la conciencia de sí mismo y del lugar que está determinando. Cada una de las improntas, de las huellas que vamos dejando y a partir de las cuales la realidad va tomando la forma que imprimimos, se consolida en la memoria, en multiplicidad de percepciones distintas, unidas entre sí por diversas relaciones y acontecimientos que se dan en el tiempo y que permiten narrar en diversos intervalos de tiempo y a distintas generaciones cómo ha sido ese trasegar por el mundo que nos ha sido dado y del que también depende nuestro ser, nuestro existir. “Memoria y olvido son como la vida y la muerte. Vivir es recordar y recordar es vivir. Morir es olvidar y olvidar es morir”, sentencia la máxima del escritor, compositor y filólogo inglés Samuel Butler.

De este modo, en la identidad que le propiciamos a la realidad nos adentramos en intimidad con ella, nos aislamos de toda realidad y a la vez nos acercamos, corremos tras la posibilidad de asentarnos en nuestro propio yo, pues el proceso de identificación de sí mismos y de la realidad que determinamos sería el resultado de nuestra evolución biológica y de posibilidad biográfica de relatar lo que somos



y lo que hemos hecho del mundo que nos ha sido dado: resultado maravilloso, terrible y misterioso; quizá sea lo que más nos contraste ante la condición estética que hemos generado con nosotros mismos y la que le hemos impreso o impuesto a nuestra realidad.

Aparece entonces el horizonte de la incertidumbre: ¿qué hemos hecho?, ¿hemos fracasado o triunfado en esta labor de darle forma a lo que ya la tenía?, ¿esta nueva forma atenta contra la realidad originaria o debemos esperar un poco más para justificar la forma que hemos impreso? La concepción de libertad y su ejercicio se somete a este horizonte. El acto libre no parece una opción; al contrario, su carácter es impositivo, y luego de allí, transformado por nosotros mismos para darnos algo de consuelo, pero lejos de ser tal acto. Lo que nos fue impuesto, se nos salió de las manos, y al no saber cómo manipularlo, generamos reglas y nos ajustamos a ellas para poder justificar nuestros actos; pero ello no supera la incierta realidad: nos hallamos en un mundo que no comprendemos, pero que hemos manipulado a nuestro antojo.

Ahora bien, la realidad de ese mundo y nuestro lugar en él es incierta. Y ¿si un día no nos resiste más? El 22 de diciembre de 2012 enfrentamos algo de preocupación ante ese evento. No se acabó nuestro mundo, pero la incertidumbre tampoco. Que no se haya cumplido una profecía ni superado la zozobra no significa que haya quedado todo claro en el modo en que nuestra relación con el mundo que descubrimos, y al que le proveemos algo de identidad, sea explícita en el tiempo y en el espacio. “La incertidumbre no es simplemente ‘no saber’ en el sentido de ignorar, sino un concreto *no saber a qué atenerse*” (Poli, 2002, p. 57).

La formación que se ofrezca a cada persona ha de proveer un deseo de certidumbre, de verdad. Por ahora tenemos la certeza de reconocer que nuestros pensamientos, palabras y obras han implementado en el mundo ausencia de belleza y que se requiere un retorno a sí mismos, a nuestra capacidad para reconquistar y restablecer el orden que hemos desconocido e ignorado, pues como dice Poli (2002), “verdad es, por consiguiente, en primer lugar, un estado en que nos encontramos cuando sabemos a qué atenernos; y en segundo lugar, aquello que nos hace recuperar la seguridad y la certidumbre perdidas” (p. 59). A diferencia de los animales,



que tienen la capacidad de reaccionar acertadamente a los estímulos de su entorno, las personas nos acostumbramos fatalmente a vivir en un contexto demarcado por la incertidumbre, producida por lo que no está presente ni dado, por lo ajeno, lo oculto, que amenaza con sucumbir a la capacidad de pensar que se encuentra amenazada por una constante zozobra, amedrentada por la angustia, el dolor, la culpa.

Hemos impreso un cambio, que aunque es el motor que impulsa el descubrimiento y la identidad, se nos salió de control: es un canje acelerado, vertiginoso, indómito, que somete bajo presiones de toda índole nuestro paso por el mundo. Ante el descuido y el olvido del silencio, el reposo, el encuentro consigo mismo, el recogimiento espiritual y la ascesis, la condición pensante entró en desvarío. Como la polilla en la noche, que no sabe la dirección hacia dónde dirigir su vuelo, el sometimiento a un cambio sin control ha desviado nuestro rumbo, ha cambiado el horizonte, ha trazado rutas insospechadas de navegación. Esa vertiginosa transformación hace que se reconozca un problema propio del hombre contemporáneo: el desconocimiento de la tradición, de la historia, de la riqueza y la belleza de los días aciagos. Y entonces se hace urgente encontrar una respuesta a sus angustias: el regreso a sí mismo tiene al menos una ruta clara en la experiencia y el saber que se deposita en los ancestros, en los mayores. Allí reside una clave para restituir la belleza del mundo y la belleza de sí mismo: quizá la innovación no siempre siembra seguridad, sino más bien incertidumbre (Bauman, 2007, p. 18).

## **A modo de conclusión**

La reflexión metódica sobre la vida no ocupa una porción central de las preocupaciones del hombre corriente y contemporáneo, lo que de plano parece constituir una especie de apatía espiritual que hace que lo problemático de esta reflexión esté reservada a una muy variada pero escasa “fauna intelectual”; por ende, la tarea que nos ocupa es un desafío, un reto, una osadía: se trata de reconocer que, como decía Bernardo de Chartres, somos como enanos en hombros de gigantes, tenemos las posibilidades para ver más y más lejos, no por nuestra condición física, sino sencillamente por ser levantados por encima de su gran altura. Hemos de sobreponernos a las diferentes circunstancias que podemos



observar, a las que dediquemos tiempo, silencio, reflexión, puesta en común, discusión, por medio de análisis y propuestas que ofrezcan claridad para proveer de luz o embellecer las distintas realidades del mundo y del hombre, oscurecido por una incertidumbre evidente y rampante.

“A la gente le gusta sentir. Sea lo que sea”, escribió Virginia Wolf en su diario. Hay que darle la razón y escandalizarse después de habérsela dado. ¿Cómo vamos a desear sentir en abstracto, acriticamente, al por mayor, cuando sabemos que algunos sentimientos son terribles, crueles, perversos o insoportables?” (Marina, 2009, p. 9). Una de las evidencias de la crisis en la persona y en el mundo parece tener centro en el manejo de los deseos, los sentimientos y las emociones. Nos define una profunda contradicción en este tema: “Queremos estar simultáneamente satisfechos e insatisfechos, ensimismados y alterados, en calma y en tensión” (p. 9).

Es necesario conocer el reino de los sentimientos, de los deseos, de las emociones, porque con ellos, según Marina (2009), “percibimos lo interesante, lo que nos afecta”. Es un terreno inhóspito que ha de conquistarse, dado que siempre nos informarán algo sobre nosotros mismos y sobre el mundo en que vivimos. La poesía, la música, la literatura nos dan pruebas de su dulzura y también del sabor contrario; son realidades que nos provocan, que nos llaman desde afuera y desde adentro, que nos permiten vincularnos o romper lazos, pero, al fin y al cabo, reconocer y nombrar las realidades y los sucesos que nos determinan.

Afirma Marina (2009) que “Juan Luis Vives clasificó los afectos, estudió su dinamismo, escribió incluso una teología de las emociones, pero, sobre todo, las describió. El hombre, dijo, es ‘un animal difícil’. A diferencia de los animales, los humanos se hacen ‘intolerables a los otros y encuentran a los otros intolerables’. Los afectos se ocupan de ellos” (p. 18). Según este autor, los sentimientos, los deseos, las emociones y los afectos tienen vida y energía propias, y los escritores, desde su categoría de expertos, dan cuenta de que son fenómenos históricos: en el caso de la tragedia griega, encontramos que su papel determina el desenlace de pasiones violentas, y estos, trasladados a episodios de nuestra cotidianidad, pueden forzar al hombre a comportamientos que le son ajenos;

un ejemplo de ello se encuentra entre los románticos, que toman la melancolía como una droga y la beben en grandes tragos.

En este orden de ideas, se requiere en nuestro análisis de un mundo en crisis, el estudio de los deseos, los sentimientos, los afectos y las emociones, porque nos permite introducirnos en la compleja “maquinaria” de la subjetividad para un balance de nuestra situación que estos nos pueden proveer; balance en el que intervienen el estado físico de nuestro ser y del mundo que determinamos y habitamos, el desarrollo de deseos y proyectos, nuestro sistema de creencias y experiencias presentes y pasadas.

Una preocupación que salta a la vista es el problema de cómo conquistar algún tesoro que nos embellezca. Quizá una respuesta a ello es la búsqueda de la sabiduría: “¿Qué es la sabiduría? Es la felicidad en la verdad o ‘el gozo que nace de la verdad’” (Comte-Sponville, 2001, p. 17). Se trata de reconquistarnos: quizá no es que estemos perdidos, sino que estamos ensimismados como un niño en una heladería, olvidado de sus deberes por la ensoñación del sabor del helado favorito; consiste en una tarea de vivir constantemente y de no olvidar hacerlo.

Comte-Sponville (2001) nos dirá: “¿Aprender a vivir? De acuerdo. Pero entonces no podemos evitar el verso de Aragón, bellamente popularizado por Brassens: ‘El tiempo de aprender a vivir ya es demasiado tarde’” (p. 25). Y como decíamos, una vez estudiado y comprendido el deseo, partir de allí. O como decía Spinoza (1969): “El deseo es la esencia misma del hombre”. Y la felicidad, la sabiduría son deseables de manera absoluta, procurando siempre buscarlas, siempre desearlas sin agotarlas, para no anularlas con la realización del deseo. En suma, se trata de buscar la máxima condición estética: la comprensión del mundo y su realidad, en clave de la sabiduría, en clave de la felicidad.

En este orden de ideas, al preguntarse por la naturaleza de la persona como obra de arte, surgen inmediatamente estas preguntas: ¿qué papel desempeña el deseo en la construcción de la realidad personal, en su elevación estética como obra de arte?, ¿cuál es el papel de la vanidad en esta consideración?, ¿qué rol tiene el cuidado de sí?, ¿cuáles son los aportes de la formación, de la edu-



cación?, ¿es la manifestación del pensamiento, la realización de las acciones, la discursividad o el razonamiento lo que constituye a una persona como obra de arte?, ¿acaso es su legado, las improntas que deja al fin de sus días?, ¿se trata de una condición estética solamente exterior? Y si no, ¿cómo se concibe la interioridad del ser personal y su exterioridad en la clave de un mundo en crisis? Y la clave de la filosofía personalista, ¿qué papel desempeña la idea de procurarnos “un mundo mejor, más armónico, de mayores y mejores oportunidades”? Y en este contexto, ¿la realidad de la persona como obra de arte se afirma como un simple supuesto o se determina como nuestra realidad, aunque por contexto no se haga evidente en todas sus manifestaciones?

Estos y otros interrogantes quedan entonces como posibilidad de reflexión ante la crisis y la interrogación personal, que posiblemente también es reflexión de muchos de nosotros.

### Referencias

- Bauman, Z. (2007). *Tiempos líquidos*. Barcelona: Tusquets.
- Comte-Sponville, A. (2001). *La felicidad, desesperadamente*. Barcelona: Paidós.
- De Montaigne, M. (2006). *De la vanidad*. Buenos Aires: Ariel Dilon.
- De Paúl, V. (1981). *Constituciones y estatutos*. Zaragoza.
- Marina, J. A. (2004). *Crónicas de la ultramodernidad*. Barcelona: Anagrama.
- Marina, J. A. (2008). *La inteligencia fracasada*. Barcelona: Anagrama.
- Marina, J. A. (2009). *El laberinto sentimental*. Barcelona: Anagrama.
- Nussbaum, M. (2010). *Sin fines de lucro*. Madrid: Katz.
- Poli Gonzalvo, A. (2002). *La riqueza de las personas*. Buenos Aires: Corregidor.
- Real Academia Española (2017). Crisis. Recuperado de <http://lema.rae.es/drae/?val=crisis>
- Spinoza, B. (1969). *Ética*. Buenos Aires: Aguilar.

# 5

## La persona frente a un mundo en crisis:

El arte de frente a la persona y su realidad social

SANDRA LIGIA RAMÍREZ-OROZCO\*

### Introducción

CADENAS

*Como un niño obstinado  
que persiste en salir del laberinto,  
deambulas noche a noche por mis sueños.  
Con el alma encogida yo te sigo,  
sabiendo que más tarde o temprano,  
tú encontrarás la puerta y yo el olvido.*

Piedad Bonnet

El interés de abordar el tema de la persona frente a las diferentes manifestaciones del arte y de su relación con la realidad que vive surge como una necesidad de ahondar en las maravillosas posibilidades que tiene la persona de sobreponerse a la adversidad, utilizando como medio de expresión las diferentes formas de arte: la pintura, la música, la escultura, la poesía, la literatura...

La relación que establece la persona con su entorno la lleva desde lo más profundo de su ser a encontrar los mecanismos que le permitan expresar sus sentimientos —sea de alegría o de tristeza— a través del arte. Hoy la terapia positiva y los

---

\* Magíster en Ciencia Política por la Università Degli Studi Di Salerno y la Universidad Católica de Colombia; abogada por la Universidad Católica de Colombia; docente-investigadora del Departamento de Humanidades, Universidad Católica de Colombia.



procesos resilientes frente a las personas que han sido vulneradas por la crisis de la actualidad encuentran en las diferentes expresiones artísticas una oportunidad para recuperar a la persona y poder continuar la vida de una forma sana y tranquila. Al iniciar el análisis de esta propuesta sobre la relación del arte con la realidad social, la persona y la posibilidad de encontrar mecanismos de recuperación emocional a través de la resiliencia, es importante abrir el escenario de los conceptos más relevantes.

*Arte.* Se ha entendido desde sus inicios como una posibilidad de comunicar y expresar lo que siente la persona. A través de las diferentes manifestaciones artísticas se pueden plasmar las ideas, los sentimientos, las emociones, las vivencias y la visión de la realidad que se vive. El arte es un componente de la cultura, que refleja en su concepción los sustratos económicos y sociales, así como la transmisión de ideas y valores inherentes a cualquier cultura humana a lo largo del espacio y el tiempo. Se suele considerar que con la aparición del *Homo sapiens*, el arte tuvo en principio una función ritual, mágica o religiosa (arte paleolítico), pero esa función cambió con la evolución del ser humano y adquirió un componente estético y una función social, pedagógica y reparadora (Real Academia Española, 2002).

A través de la historia, el arte como medio de expresión ha sido una posibilidad de relacionarse con el otro (alteridad), de acercarse a ese yo para compartir la experiencia que se vive y se siente. El arte frente a la persona y su realidad social ha sido un componente que ha dejado plasmado en quien lo hace y en quienes lo aprecian la sensibilidad de la realidad del momento en que se hizo.

Gracias a la expresión artística, la persona se enfrenta con su yo interior y comunica a los otros su vivencia. Hoy en día, en un mundo en crisis en todos los ámbitos (social, económico, político, educativo, etc.), el artista busca encontrar los mecanismos que le permitan expresar, comunicar y sensibilizar a los otros sobre la realidad que se vive.

*Persona.* La noción contemporánea de este concepto presenta una dicotomía importante entre la filosofía realista, sobre todo, la neoescolástica, que define al





hombre fundamentalmente como sustancia, y las diversas filosofías modernas, que le describen como sujeto, yo o conciencia, es decir, poniendo de relieve, desde diversos aspectos, la subjetividad y la interioridad, pero generalmente a partir de una perspectiva idealista (Burgos, 2005). La persona hoy es un ser digno en sí mismo, pero necesita entregarse a los demás para lograr su perfección; es dinámico y activo, capaz de transformar el mundo y de alcanzar la verdad; es espiritual y corporal, poseedor de una libertad que le permite autodeterminarse y decidir en parte no solo su futuro, sino su modo de ser; está enraizado en el mundo de la afectividad y es portador y está destinado a un fin trascendente (Burgos, 2005; Seifert, 1997).

*Realidad social.* Hoy existen muchas divergencias sobre el concepto de la realidad social; sin embargo, para la sociología, en términos generales, comprende el conjunto de formas de organización social y estructuras sociales, cuya percepción solo es posible por intermediación de múltiples abstracciones (Gibson, 1982). Este concepto no se aleja de la existencia real, porque, como en todas las ciencias, es la única forma de comprender, conocer y reflexionar en torno a la realidad que se vive. De esta forma, la persona comienza a tomar conciencia de su propia existencia, de su verdad, de las relaciones personales, la fuerza de trabajo, la conciencia sociopolítica, entre otros.

*Resiliencia.* Sostiene Curulnik (2006) a este respecto:

La resiliencia es más que resistir, es también aprender a vivir, antes del golpe uno estima que la vida nos es debida y la felicidad también, el hecho de haber vivido una situación extrema, de rondar la muerte y haberla destruido, hace nacer en el alma del niño herido un extraño sentimiento de vivir la prolongación de un plazo. [...] La prueba, cuando uno la sobrepasa, cambia el gusto del mundo. Toda situación extrema en tanto que proceso de destrucción de la vida encierra en forma paradójica un potencial de vida.

En general, la resiliencia es una potencia que da las competencias para sobreponerse frente la adversidad de una forma real, certera y duradera.

## Arte y persona

Haciendo referencia al concepto de arte como una oportunidad de expresión, según lo refiere Gadamer en su libro *La actualidad de lo bello*, Cruz (1991) deja



ver con claridad lo que significa hoy día el arte frente a la persona y la realidad social que vive. Esta notable obra detalla, de manera muy particular y precisa, la visión filosófica y epistémica del pensamiento de Gadamer. Los aspectos ontológicos que refiere desde los ejes base del autor constituyen, sin duda alguna, los elementos orientativos y puntos de arranque para pensar también en autores como Kant, Nietzsche y Hegel.

La sistematización del discurso gadameriano conjuga una multiplicidad de conceptualizaciones que van desde la justificación del arte hasta el arte como fiesta. En la sección “El simbolismo en el arte” se parte del significado de “símbolo” para luego extraer su esencia puesta en el recuerdo y la complementariedad de las partes del todo. Se refiere al símbolo como la evocación de lo bello en el arte, y su particularidad expresada en un orden íntegro. Gadamer continúa tomando ejemplificaciones desde Platón y logra congruencia teórica con un encuentro con el arte; no es lo particular lo que proyecta, sino la relevancia de todo ello en la experiencia como la totalidad del mundo experimentable y de la posición ontológica del hombre frente a la trascendencia (Cruz, 1991).

Por otra parte, en “El arte como fiesta” promueve el término *fiesta* y lo define como la unidad desde la comunidad; es el goce o disfrute en cuanto sentido de armonía humana que se tiene desde la unión social. Pero, ¿cuál es el sentido? Trata de poner de relieve el valor artístico que puede tener el desarrollo festivo en tanto manifestación humano-cultural, que se pueda tener en algún contexto definido, y sentencia: “Saber celebrar es un arte” (Cruz, 1991). Así, la noción de tiempo constituye, en cierto modo, el tiempo de uno, el tiempo propio en una manifestación de organismo vivo que se centra en sí mismo y en su entorno:

En síntesis se pueden interpretar las letras de Gadamer con el sentido de un texto que invita a apreciar el arte como conocimiento de la vida misma, es decir, como elemento cognitivo, el cual muestra también medios de sistematización en una sociedad que hoy reclama la multiplicidad desde el rescate del arte en tradición y modernidad. Parece ser una figura que trasciende en la legitimación “con-textuada” como elemento único-globalizador del conocimiento cuando las ciencias se desdibujan en sus horizontes. El saludo epocal que desglosa Gadamer es una invitación a pensar el asunto



del conocimiento desde el símbolo, el juego y la fiesta como reconstrucción artística humanamente pertinente. (Cruz, 1991)

Gadamer, de tradición heideggeriana, formula una concepción novedosa del arte en la que rescata la tradición y la historia. Así, da una novedosa e interesante visión del arte como un acto de interpretación de la realidad; representa en la obra de arte la expresión histórica de las vivencias del autor, que reflejan la realidad que forma parte de su existencia. Hoy día es una respuesta intelectual atractiva y vigente. A través de la obra de arte se refleja la historia, que es el producto de la experiencia de la vida, de las propias concepciones y reflexiones en el tiempo de la propia existencia (Borda, 2005).

Partiendo de la concepción gadameriana sobre el arte con relación a la historia, la tradición y la realidad, la concepción de persona lleva necesariamente a su confrontación con el arte como mecanismo para expresar su vivencia personal y, como se había comentado, sus vivencias con los otros, a lo que Gadamer llama *la comunidad*. Así, recobra gran importancia el concepto de *alteridad*, que se entiende de este modo:

Categoría antropológica esencial para el estudio de la persona humana en toda su dimensión. El término “alteridad” se aplica al descubrimiento que el “él” hace del “otro”, lo que hace surgir una amplia gama de imágenes del otro, del “nosotros”, así como visiones múltiples del “él”. Tales imágenes, más allá de las diferencias, coinciden todas en ser representaciones más o menos inventadas de personas antes insospechadas, radicalmente diferentes, que viven en mundos distintos dentro del mismo universo. (Lévinas, 1992, citado en Aguilar, 1992)

Es importante el concepto para así poder enmarcarlo dentro del presente análisis sobre el arte, la realidad social y la persona. La palabra *alteridad* proviene del latín *alter*, que significa ‘otro’, frente al ‘uno’ que es el yo, es decir, hace referencia al principio filosófico de “alternar” mi relación con el otro (Mora, 1979). La alteridad se constituye en un elemento fundamental para vivenciar las expresiones artísticas del otro, ya que permite reconocer sus emociones y sentimientos, estableciendo la referencia con el otro, quién es, qué vive, qué siente. La importancia del arte frente a la alteridad radica en que ese acercamiento al otro es un acercamiento no desde la similitud física por ser persona, sino un elemento más complejo en la



relación con el otro, desde adentro, desde las emociones, los sentimientos, el ser en cuanto tal, para poder así entender y comprender una reparación emocional.

## Arte y realidad social

Bericat (2003, pp. 49-46), en su texto “Fragmentos de la realidad social posmoderna”, afirma que en las sociedades avanzadas estamos asistiendo a tal cúmulo de transformaciones sociales, políticas, económicas y culturales que apenas puede eludirse la pregunta de si nuestras sociedades se estarán enfrentando a un verdadero “cambio de época”. Así, en el concepto de sociedad posmoderna, cuya consolidación sociológica data de la década de los ochenta, se ofrece una visión de la sociedad emergente; propone que este nuevo cambio social —el que nos lleva desde la reactualización de la sociedad tradicional a la posmoderna— debe entenderse desde la lógica disyuntiva y sintética, precisamente aquella con la que operan los propios procesos de posmodernización. Así, la persona necesita renovarse y encontrar nuevas formas que le permitan expresar sus emociones, vivencias y sentimientos, y de esta manera sobreponerse a su realidad y continuar el camino de una forma sana y duradera.

Desde la remota infancia, las imágenes que dejan el sufrimiento, el dolor, la barbarie, la desesperanza, la pobreza, el odio, la muerte, en cuanto realidad social, quedan grabadas como una marca indeleble. Pocas veces las personas se detienen a pensar y analizar esas vivencias; sin embargo, hay quienes gracias a sus habilidades artísticas logran expresar y comunicar de diferentes formas esos momentos trágicos y dolorosos vividos, que no se quisieran recordar, pero que producen en cada uno de ellos la posibilidad de reparación emocional a través del arte.

Víctor Frankl, a través de su expresión literaria, y de una forma muy seria y delicada, refleja sus vivencias en los campos de concentración durante la Segunda Guerra Mundial; enfatiza en que lo que puede mantener mentalmente sano a un individuo, evitándose así el trauma psíquico, es el desarrollo del sentido por la vida, y para hacer tal afirmación se basa en postulados filosóficos y lógicos. A partir de esta experiencia propondrá como tratamiento psicoterapéutico la logoterapia (Benyakar, 1997).



Antes de la Segunda Guerra Mundial y de la guerra de Estados Unidos con Vietnam no se hablaba de trauma social por hechos violentos particulares como las huellas imborrables que deja un conflicto en cada una de las víctimas que lo vivencian; se consideraba que el trauma masivo se daba solo en eventos como catástrofes naturales. A partir de los años cuarenta quedó claro que acontecimientos en el ámbito social tan fuertes como una guerra afectan no solo a la sociedad que lo padece, sino a cada una de las personas que se ven involucradas en particular; por ello, toma fuerza la logoterapia y la resiliencia como una posibilidad de reparación y sanación real, en la medida en que son una de las manifestaciones más importantes el arte.

## Arte y resiliencia

La resiliencia es la capacidad de una persona o un grupo para seguir proyectándose en el futuro a pesar de acontecimientos desestabilizadores, de condiciones de vida difíciles y de traumas a veces graves. La resiliencia se sitúa en una corriente de la psicología positiva y dinámica de fomento de la salud mental, y parece una realidad confirmada por el testimonio de muchísimas personas que, aun habiendo vivido una situación traumática, han conseguido encajarla y seguir desenvolviéndose y viviendo, incluso, en un nivel superior, como si el trauma vivido y asumido hubiera desarrollado en ellos recursos latentes e insospechados:

Aunque durante mucho tiempo las respuestas de resiliencia han sido consideradas como inusuales e incluso patológicas por los expertos, la literatura científica actual demuestra de forma contundente que la resiliencia es una respuesta común, y su aparición no indica patología, sino un ajuste saludable a la adversidad. (Manciaux, 2006)

Como se comentó, un testimonio literario relevante después de la Segunda Guerra Mundial fue el libro *El hombre en busca de sentido*, escrito en 1946 por el psiquiatra Viktor Frankl (Franklin, 1991), que vivió en carne propia el trauma de la guerra, pero encontró las herramientas para potenciar y activar su resiliencia y poder sobrevivir y continuar su vida de una forma sana y tranquila. Weim (s. f.) propone que la resiliencia es una capacidad posible de desarrollar



que tiene que ver especialmente con la actitud frente a la vida, que es también un proceso que atraviesa ciertas características, pero sobre todo que va acompañado del desarrollo de cualidades; indica también que el arte, mirado desde la creatividad y a través del juego, era la herramienta más adecuada para abordar el desafío; el arte como sinónimo de capacidad, habilidad, talento, experiencia, entendido como un medio de expresión humana de carácter creativo.

La creatividad también como cualidad y capacidad del ser humano está presente en las personas y los grupos que han logrado salir airosos de grandes crisis, desarrollando la posibilidad de cambiar, aprendiendo sobre la adaptación, generando recursos fortalecedores, descubriendo estrategias reparadoras para sí y los demás, proyectándose en el tiempo en que les toca vivir y despertando conciencia y esperanza respecto de los tiempos que vendrán (Weim, s. f.).

En Europa, luego de 1950, el concepto de resiliencia fue tomando importancia y hoy día forma parte de la cotidianidad de la sociedad, especialmente la anglosajona. Por el contrario, en América Latina es un término poco conocido que solo a comienzos del siglo XXI empieza a adquirir relevancia. La resiliencia es una oportunidad desde la psicología positiva para comprender la base histórica de cada individuo dentro de su cultura. La resiliencia a través del arte es una oportunidad de transformación social.

## Conclusiones

- a) Para concluir esta propuesta del arte como una herramienta para reparar emocionalmente a la persona frente a la adversidad de la realidad social que vive, la resiliencia social es un factor de protección que está inmersa en una sociedad en crisis. Es muy importante tener en cuenta que el arte ofrece los elementos necesarios para que en los procesos resilientes y en las estrategias pedagógicas y metodológicas se trabajen aspectos tan importantes para la persona como son la autoestima, la afectividad, el amor, la solidaridad, los valores, la moral y la ética, entendidos como componentes de lo que significa 'estar bien'.



- b) Gadamer muestra en su obra cómo el artista expresa por medio de la historia y la tradición el reflejo de las vivencias de cada época y una forma interesante de convertir las experiencias vividas en testimonio para futuras generaciones.
- c) Por ejemplo, en el campo de la pintura se tiene un ejemplo de proceso resiliente con Frida Kahlo en México, quien a través de su obra pictórica refleja todas sus adversidades físicas y emocionales.
- d) En el caso de la literatura hispanoamericana, se puede referenciar a Gabriel García Márquez, que a través de la realidad mágica de cada una de sus obras literarias refleja la realidad social de la época en que se desarrollan las historias.
- e) Por otra parte, en Argentina y Chile, en los ochenta, se expresa de forma real a través de la música protesta, el teatro y el cine todos los horrores vividos durante la dictadura, en cada uno de estos países.
- f) Modelos artísticos resilientes interesantes son el mural en Chile, donde a través de la pintura, la escritura o el grafiti se representa la realidad social, económica y política vivida allí durante los años de la dictadura.
- g) El arte resiliente en la crisis del mundo actual recobra gran importancia como parte de las pericias para sanar emocionalmente a las personas que han vivido eventos difíciles. Los procesos resilientes encuentran en talleres de pintura, música, actuación y fotografía, entre otros, las herramientas para que la adaptación al proceso de sanación sea positiva, real y perdure en el tiempo.
- h) La resiliencia es una oportunidad maravillosa para convertir experiencias negativas en otras de tipo positivas; está demostrado hoy día que el arte desempeña un rol muy importante como medio de expresión humano.



## Referencias

- Aguilar López, J. M. (1992). *Alteridad y trascendencia*. Navarra: Universidad de Navarra.
- Benyakar, M. (1997). Definición, diagnóstico y clínica del estrés y el trauma. *Revista Electrónica de Psiquiatría*, 1(43).
- Bericat Alastuey, E. (2003). Fragmentos de la realidad social posmoderna. *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 102, 9-46.
- Borda, O. (2005). Arte, juego y fiesta en Gadamer. *Revista Electrónica de filosofía*, 41, 1-3.
- Burgos, J. M. (2005). *Una guía para la existencia*. Barcelona: Palabra.
- Cruz, M. (1991). Introducción a la obra de H.-G., Gadamer: "La actualidad de lo bello". *Revista Electrónica Encuentro Transdisciplinar*, 1(2).
- Curulnik, B. (2006). *La resiliencia: desvictimizar la víctima*. Cali: Rafue.
- Franklin, V. (1991). *El hombre en busca de sentido* (12.<sup>a</sup> ed.). Barcelona: Herder.
- Gibson, J. (1982). *Teoría de la percepción directa. Razones para realismo: ensayos seleccionados*. Hillsdale: Lawrence Erlbaum.
- Manciaux, M. (2006). *La resiliencia: desvictimizar la víctima*. Cali: Rafue.
- Mora Ferrater, J. (1979). *Diccionario de filosofía*. Buenos Aires.
- Real Academia Española (2002). *Diccionario de la lengua española*. Madrid: Autor.
- Seifert, J. (1997). El concepto de persona en la ideología moral. Personalismo y personalismos. En AA. VV., *El primado de la persona moral contemporánea* (pp. 33-63). Pamplona: Eunsu.
- Weim, C. (2010). Promover la resiliencia desde el arte, la creatividad y el juego. Recuperado de resiliencia.bloggoot.com



# 6

## Los sentimientos y su significado:

Una búsqueda por la esencia de la noción de persona en Charles Taylor\*

CARLOS RUBÉN GÉLVEZ-HIGUERA\*\*

Entre los elementos que aclaran el concepto de persona humana, afirma Charles Taylor, se encuentra el que aquella, a diferencia de animales y máquinas, posee una conciencia, entendida no como ejercicio de representación (o autorrepresentación) en sentido moderno, donde el objeto representado es independiente del hecho de su representación, sino como una suerte de articulación entre la persona y el mundo, donde las cosas de este tienen una importancia para la persona de manera “fuerte” u “original”, es decir, no “derivativa”, según los términos de Taylor. Las emociones y los sentimientos son evidencia de tal diferencia, ya que no podemos representarnos emociones como el miedo o la vergüenza sin acudir a la descripción del momento en el que tal emoción se sintió y, por supuesto, sin acudir a un juicio que es ciertamente un parámetro vinculante entre la emoción pura, irracional, y el modelo de conducta al que la emoción se refiere. Tener un sentimiento o una emoción, en suma, significa para la persona “estar en contexto”. Ser persona humana es abrirse a las cosas susceptibles de significado, ser sensible a los parámetros, tener emociones humanas, *ser un actor moral*.

En sus *Philosophical papers*, Taylor (1985) da cuenta de dos cuestiones básicas que pueden guiar la noción de persona humana. La primera considera el comportamiento humano como parámetro a partir del cual podemos advertir diferencias

---

\* Capítulo resultado de investigación del grupo *Philosophia Personae* en la línea Antropología Filosófica.

\*\* Magíster en Historia y filósofo por la Universidad Nacional de Colombia; coordinador de Investigaciones, Departamento de Humanidades, Universidad Católica de Colombia; beca de investigación del Ministerio de Cultura, 2012; Premio Nacional de Cuento “Ciudad de Bogotá”, 2003.



cualitativas entre hombres, animales y máquinas de inteligencia artificial (IA), y la segunda se refiere al trasfondo contextual que implica la acción moral.

Respecto de los aspectos más básicos del comportamiento, los seres humanos *actúan*, así como lo hacen los animales y las máquinas. De este modo, la persona humana podría ubicarse en la categoría de los actores. Ahora bien, esos *actos* tienen la particularidad en animales y personas, a diferencia de las máquinas de IA, de nacer de un interés que Taylor (1985) llama “original” frente al factor “derivativo” de las últimas. Los seres humanos y los animales pueden realizar actos que partan de su propio interés y cuyos objetivos estén planteados por ellos mismos. Las máquinas, por más que su diseño implique una suerte de “conciencia” en el sentido de producir una decisión basada en un cálculo de variables, de todas maneras se ajustarán a un programa no “originado” por ellas mismas.

Tenemos entonces que frente al comportamiento, animales y humanos se emparentan, no así las máquinas. Ahora bien, lo que diferenciaría a los primeros sería precisamente eso que los filósofos han dado en llamar la *razón instrumental*, esto es, la capacidad de planear y proyectar objetivos y metas en el actuar, y no solo de prever eficazmente sus resultados sino de lograrlos. En esto Taylor (1985) ve una seria dificultad al momento de comparar las acciones humanas y animales, por cuanto sería necesario comprender el *modus vivendi* y una suerte de sensibilidad del animal para afirmar que en la planeación del acto más básico, la supervivencia, los seres humanos somos más efectivos. Este es precisamente el punto de partida argumental del autor para probar su idea de que en la diferencia entre la persona y los animales se involucran elementos mucho más “sensibles”, si se quiere, y más específicos de la vida humana.

Si el animal realiza actos cuyo objetivo es mantenerse en vida (esto es especulación, sin duda, pero ni Taylor ni muchos filósofos clásicos consideraron que analizamos el comportamiento animal con una proyección completamente antropocéntrica, como no puede ser de otra manera), es porque esos actos tienen “ese-significado-básico”. Definitivamente, aparte de buscar alimentarse y reproducirse, el hecho del que el perro salte y mueva la cola cuando siente llegar

su amo no podemos considerarlo un acto de autómatas como creía Descartes; pero tampoco podemos con total convicción afirmar que esas acciones expresan “emoción” o “afecto” como lo hacemos nosotros. De nuevo, esto sería un giro completamente antropocéntrico. Pero es claro que los actos en animales y personas, como cree Taylor (1985), manifiestan un “interés original”.

De esta reflexión surge un punto interesante: efectivamente el *mundo de la vida* de cada especie animal se aprecia como particularmente suyo y como plataforma tanto de asignación de sentido como de *sensibilidad* frente a este. Taylor (1985) afirma que a los actores les importan las cosas en un sentido original, pero también responden “a la importancia original de las cosas” (p. 100). Esto será un giro muy interesante en la postura de este autor, y sin duda sustentará buena parte de consideración sobre el sentido moral de la vida de la persona humana. Por ahora, bástenos dejarlo subrayado, permítasenos guiar la reflexión hacia uno de los problemas que Taylor trabajó con más vehemencia.

Si las cosas tienen una cierta importancia original para los actores y los propósitos son también originales de factores como la *vida*, los actores son, en términos de Taylor, “respondent”, es decir, pueden dar respuesta de las decisiones que toman, pueden ser interpelados respecto de sus acciones. Evidentemente, si bien en los animales es posible advertir propósitos originales, la barrera del lenguaje nos impide interpelarlos sobre sus actos. Nos decidimos por el castigo o el premio cuando alguna acción suya se sale de los parámetros en los cuales los hemos “entrenado”; pero la razón por la que el perro rompió la media o rasgó el paño de los muebles con las pata, tendrá tantas aristas como imaginación tengamos. El lenguaje es un punto de divergencia entre la actitud responsable de los actores en cuanto seres humanos o en cuanto animales.

Si las cosas nos importan de una manera original es porque tenemos conciencia de la relación entre estas cosas y nuestro *mundo de la vida*. Esta es una de las tesis más defendidas por Taylor (1985): la persona humana tiene una visión articulada con el mundo. Incluso dice que “las cosas ya nos importan antes de esta formulación.



Así el propósito original no puede ser confundido con la conciencia” (p. 100). La afirmación según la cual *las cosas nos importen antes de su formulación* no es muy clara en Taylor, pero sin duda tiene relación con el hecho del componente irracional de los sentimientos humanos. Las cosas se formulan por medio del lenguaje, pero en el caso de los sentimientos, su formulación no se corresponde íntegramente con la calidad y amplitud del sentimiento; decir “tengo vergüenza” no ejemplifica el sentimiento, solamente cataloga una “situación” en la cual se puso la persona que expresó la frase. Es muy usual que al expresar un sentimiento, este cambie o no se corresponda con lo que sentimos al momento de relatar lo sucedido.

Si las cosas nos importan, quiere decir que somos *sujetos de significado*. Taylor (1985) cree que todos los actores lo son; sin embargo, sostiene algunas objeciones:

Hay cuestiones significativas para los seres humanos que son particularmente humanas, y que no tienen equivalente en los animales. Son los que mencioné antes, cuestiones de orgullo, vergüenza, bien moral, maldad, dignidad, sentido del valor, las diversas formas humanas del amor, etcétera. (p. 102)

Aparece aquí el término *conciencia* en el pensamiento de Taylor (1985). Conciencia es “lo que realizamos cuando formulamos la importancia de las cosas para nosotros” (p. 100). Una noción del término supremamente ambigua. Desde su punto de vista, el concepto de conciencia, tal y como se entendía en la filosofía moderna: el acto de *representar*, carece de sentido. El autor opone al pensamiento moderno uno de los argumentos más típicos para poner en entredicho la representación como sinónimo de conciencia: una cosa solo puede ser representación de algo si este algo es diferente de su representación. Este argumento es el que da pie para sostener que las ideas en la mente, materia prima del conocimiento en el pensamiento moderno, tienen que ser ciertamente diferentes del mundo que las excita, ya que aquellas son una representación del último.

El mundo tal y como es permanece oculto al conocimiento humano, ya que la garantía de la certeza de la representación es la mente misma; ella es el juez y el parámetro representacional, como sucede en la filosofía kantiana. Ahora, el escepticismo es imposible, ciertamente, porque sin el estímulo del mundo la re-

presentación no se efectúa y el hombre no conoce. Así, tiene que haber un mundo que sea medianamente parecido a nuestras representaciones; pero más allá de la representación, el conocimiento se hace insostenible.

La noción de conciencia como representación, a la manera de Taylor, no se compadece con el pensamiento moderno. El hombre no tiene conciencia porque tenga representaciones, sino porque es capaz de percibir que percibe. La conciencia es el primer paso del proceso epistemológico, y no el último. Desde Descartes se concibe que el ser que percibe es necesariamente un Yo; incluso Berkeley y su famoso idealismo postulaba que ser es ser percibido, es decir, ser significa que “alguien” está percibiendo “algo”. Sobre ese “algo” se puede dudar, pero sobre el “alguien” jamás. Si nadie está percibiendo un bosque en lo más profundo de Canadá, no deja de existir, porque, pensó Berkeley, lo sigue percibiendo el ser absoluto: Dios. Cuando las cosas dejan de existir, hasta Dios las deja de percibir.

Ahora bien, el argumento antes referido es usado por Taylor (1985) para hacer notar que la distancia mundo-representación es insostenible al considerar los sentimientos humanos. No hay en el mundo una cosa tal como la vergüenza o como el miedo de la cual se puedan hacer representaciones:

Hay un juicio integral en cada una de esas emociones. [...] Podemos decir que la comprensión o la interpretación que sobre tales emociones aceptamos son parte constitutiva de la emoción. La comprensión ayuda a dar forma a la emoción. Y es esta la razón por la que no podemos considerarla como un objeto totalmente independiente, por lo que la teoría tradicional de la conciencia como representación ya no aplica. (p. 101)

Este argumento ha sido impugnado por la filosofía de la mente. Vázquez (2007) afirma en su libro *Mente y mundo. Aproximación neurológica*:

Las representaciones son re-presentaciones. No puede haber representación de lo que jamás se nos ha presentado y de lo que, como postula el realista metafísico, tampoco es un ente ideal forjado por nuestra mente. [...] El mundo, tal como éste es identificado en el proceso de percepción, no es una representación. En el preciso momento en el que está teniendo lugar la percepción de un ítem, no cabe hablar de representación porque sólo una cosa está presente para nuestra conciencia: el ítem exterior en su calidad de



ítem identificado a través del proceso de percepción. Este ítem identificado perceptivamente es el referente de nuestra representación y no la ficción de un mundo como que más exterior y no identificable. (p. 28)

A esta ficción se le denomina *dualismo externalista* y tiene que ver con ese enorme elemento que fue pasado por alto por la soberbia de toda una generación de filósofos que se detuvieron a hablar de conocimiento humano sin considerar el proceso del aprendizaje humano. Si nos detenemos a pensar, la epistemología moderna arranca por un hombre que *reconoce las ideas* y sabe perfectamente diferenciarlas de las percepciones de las cuales esas ideas son representación. Este hombre tiene que ser necesariamente adulto y además domina ya el lenguaje, porque las ideas, si no son imágenes, tienen que venir formuladas con palabras. El conocimiento, entonces, está reservado para hombres adultos, letrados, racionales, etc., entre otras muchas cualidades elitistas.

Taylor (1985), en vez de atacar a la epistemología moderna, la segunda al considerar que hay un juicio “integral” en las emociones humanas. Algo parecido creían los fisiólogos franceses del siglo XIX al considerar que en el acto moral humano la voluntad era la suma del recuerdo de una sensación placentera que excitaba el movimiento, más los juicios sobre el éxito de su consecución. La sensación placentera, como en el utilitarismo, era “integralmente” juzgada como buena. El utilitarismo quiso hacernos creer que el juicio es *a posteriori*, cuando claramente es un prejuicio naturalista (Gélvez, 2011).

Podemos retomar el tema de la “importancia original de las cosas”. La ambigüedad en la exposición de Taylor no puede lograr punto mayor frente al hecho de considerar que las cosas tienen una importancia original para nosotros, pero a su vez estas tienen una importancia original antes de su formulación por nuestra parte. La originalidad recae en ambos factores: en la persona y en la cosa. Pero si es en la cosa, la originalidad antecede al reconocimiento de originalidad por parte del ser humano. Luego, esa importancia no tendría por qué variar de persona a persona; en teoría, debería ser reconocida por todos tal importancia original.

El mismo Taylor (1985) concluye que no es así, pues “los fines que componen la vida humana son *sui generis*” (p. 102). Si es en el hombre, la importancia original

que le atribuimos a las cosas formaría parte de esa visión de mundo *típicamente humana*, elemento que sin duda es posible compartir con Taylor, pero esto no significa que haya *una manera de vivir típicamente humana*. Según este autor, “incluso los fines de sobrevivencia y reproducción se nos presentan con una nueva luz. Mantener y transmitir una forma de vida humana, esto es, una cultura dada, es también una cuestión particularmente humana” (p. 102).

Es una tautología, pero la *forma* de mantener y transmitir la vida, o la cultura, no es directamente proporcional con el *contenido* de esa *forma*, si hablamos de algo más allá que el simple acto sexual, la concepción y el parto. ¿Cuál es la forma de vivir típicamente humana: en sociedad o en tribu, en familia o en soledad, con capital o sin él, casado o soltero, moral o inmoral, con sentido sin sentido, letrado o analfabeto, en occidente o en oriente? Las posibilidades son infinitas, lo cual descarta de plano el “típicamente”.

Taylor (1985) ofrece otra alternativa: ser un actor moral, que se puede entender de este modo:

[Es un] ser sensible a ciertos parámetros. Pero “sensible” debe tomarse aquí en un sentido fuerte: no solamente el que la conducta siga ciertos parámetros, sino incluso que se conozca o reconozca en cierto sentido el parámetro. [...] [La moralidad] requiere el reconocimiento de que se tienen altas exigencias e incluso el reconocimiento de que hay una cierta distinción entre los tipos de metas (p. 102).

Y frente a la acción moral refiere:

Requiere algún tipo de reflexión consciente de los parámetros en los que se vive o en los que falla la vida. Y algo análogo es cierto acerca de las otras cuestiones humanas que he mencionado. Algún tipo de conciencia les es esencial. Creo que podemos decir que ser un animal lingüístico es esencial para concebir tales cuestiones; porque que no nos es posible hacer una distinción como la mencionada entre, por ejemplo, las cosas que queremos hacer, y las cosas que es valioso que sean hechas, a menos que seamos capaces de señalar de alguna manera la distinción: formulándola por medio del lenguaje, o por lo menos por medio de alguna expresión solemne por medio de la cual se reconocerían las altas exigencias. (p. 102)



Y concluye Taylor (1985):

Cuando preguntamos por lo que distingue a la persona de otros actores, la conciencia es una parte incuestionable de la respuesta. Pero no conciencia entendida como representación (p. 102). [...] La persona es un actor que tiene un sentido de sí, de su propia vida, puede evaluarla y tomar decisiones acerca de ella. Esta es la base del respeto que les debemos a las personas. Incluso a aquellas personas a las cuales un accidente o alguna desgracia les han privado de la habilidad de ejercer tales capacidades, se las sigue considerando como pertenecientes a la especie definida por estas potencialidades. Lo importante de todo esto para nuestro pensamiento moral se refleja en el hecho de que tales capacidades forman parte de lo que debemos respetar y alentar en los seres humanos. El hacer de alguien menos capacitado para entenderse, evaluarse y tomar decisiones respecto de sí mismo es negar totalmente el mandato por el que debemos respetarlo como persona. (p. 103)

Sin duda, hay que compartir con Taylor la posición de respeto que ha ganado la persona humana con esa noción. Las formulaciones soberbias o elitistas de *hombre* durante la modernidad caen al fin ante el reconocimiento de que sin importar deficiencia, carencias, discapacidades, incluso la desaparición material, la persona nunca pierde su dignidad. No hay hombres de segunda clase, no hay una raza mejor dotada que otra para la civilización, como creyeron muchos naturalistas. Todos somos personas humanas si vivimos la vida humanamente (sea lo que eso signifique). Pero en lo que respecta a la moralidad, encontramos varios prejuicios por parte de Taylor. Es cierto que un actor moral se reconoce porque no solamente sigue unos parámetros dados, sino porque “siente” que hacerlo da sentido a su vida. El sentido de la vida se relaciona con el sentimiento moral, y este con la estética. Pero no hay posibilidad alguna, en la vida variopinta de las personas humanas, de considerar que los fines de alguien son más “exigentes” y “altos” que los de otro. ¿Es dedicarse al sacerdocio un fin de vida más alto que el de casarse y tener una familia? ¿Cómo pueden categorizarse las metas de la vida humana? Solo una convención social, un “marco de referencia” como lo llama Taylor, puede ofrecernos ese contenido. Pero los marcos no son eternos.

A Taylor (1985) le parece sencillo concluir que lo esencial de la persona humana consiste en “la apertura a las cosas susceptibles de significado” (p. 105). Pero es



que eso ha sido así siempre. Esa no es una conclusión, sino el punto de partida. El arte rupestre ya nos muestra al hombre dando significado a lo que lo rodea, a su propia vida. Todo el arte de la humanidad nos muestra a los hombres abiertos a considerar el significado de las cosas, o a cambiarlo, a transgredirlo, lo cual es otro significado. Recordemos que lo *grotesco* también es una categoría estética.

En un esquema general, ser persona humana es igual a actuar, sentir, hablar, vivir, dar sentido o comprender el sentido de las cosas de manera humana y un gran etcétera; pero, ¿y eso qué significa? La tautología no puede ser más abrumadora y a la vez más esperanzadora: ser una persona humana es ser una persona humana, por lo menos en la forma. Exigir y exigirse moralmente es loable, pero fallar en la vida moral es quizá más humano que lo anterior. La preocupación frente a una caracterización demasiado rígida de lo que significa ser persona humana, por lo menos aquella en la que se exalten, como hace de cierta manera Taylor, aspectos tan positivos, es que termine dejándose en la triste penumbra de la poesía o la literatura ese lado muy humano que *significan* el fracaso, la pesadumbre, la mezquindad y el dolor que dan, y quizá con mayor profundidad, sentido a la vida humana.

## Referencias

- Gélvez, R. (2011). *José Eusebio Caro y la mecánica social. El liberalismo de un conservador* (tesis de maestría). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Taylor, C. (1985). *Philosophical papers*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Vázquez, J. (2007). *Mente y mundo. Aproximación neurológica*. Bogotá: Akal.



# Universidad católica y cultura de la vida

DALIA JAQUELINE SANTA CRUZ-VERA\*

## Introducción

Juan Pablo II, defensor de la dignidad de la persona humana, tenía como una de sus grandes preocupaciones los atentados cada vez más frecuentes que se cometen contra la vida humana, especialmente aquella que se presenta más débil e indefensa. De esta profunda preocupación han brotado numerosos discursos, homilías, cartas, exhortaciones apostólicas, encíclicas, dirigidas todas ellas a afrontar la problemática en mención, descubrir sus verdaderas raíces, hacer ver sus consecuencias, apuntar soluciones, despertar las conciencias e impulsar la acción y la oración para la transformación de lo que él llamó “cultura de la muerte” en una auténtica “cultura de la vida”. Durante su pontificado multiplicó iniciativas para hacer realidad la anhelada “civilización del amor”, que necesariamente pasa por el redescubrimiento de la verdad sobre el hombre y sobre su destino eterno. Su ingente labor en este sentido le ha merecido bien el título de “el Papa de la Vida y la Familia”.

El tema “Universidad católica y cultura de la vida” se afronta teniendo como referencia, por un lado, la Constitución Apostólica *Ex corde Ecclesiae*, y por otro, la encíclica sobre el Evangelio de la vida: la *Evangelium vitae*. En la *Ex corde Ecclesiae* Juan Pablo II (1990) delineaba el papel de la universidad católica en la formación

---

\* Máster en Bioética; docente del Departamento de Humanidades, Universidad Católica de Colombia.



ética y moral de los futuros profesionales, urgiendo a unir ciencia y conciencia, fe y razón, ser y hacer, en fidelidad al Magisterio de la Iglesia. En la *Evangelium vitae*, algunos años después, a propósito de la construcción de una “cultura de la vida”, Juan Pablo II (1995) hace un llamado apremiante a las entidades educativas, colegios y universidades —en especial a las universidades católicas— a ponerse al *servicio de la vida*, que es ponerse al *servicio de la verdad*, a cuya búsqueda están consagradas, y en primer lugar a la búsqueda de la verdad sobre el hombre.

Para el desarrollo del tema, el Papa propone tres puntos: ver-juzgar-actuar. *Ver*: ¿qué es lo que está pasando?: el panorama actual, las luces y las sombras que se ciernen en relación con el valor de la vida humana. *Juzgar*: buscar las causas, las raíces, el porqué de la instauración de una cultura o mentalidad de la muerte. *Actuar*: ¿qué nos corresponde hacer como académicos católicos?, ¿cuál es nuestra misión en la construcción de una cultura a favor de la vida?

## Panorama actual

Siguiendo a Juan Pablo II en la introducción de la *Evangelium vital* (EV), podemos describir el panorama sociocultural que atraviesa la humanidad como aquel que está marcado por “una impresionante multiplicación y agudización de las amenazas a la vida de las personas y de los pueblos, especialmente cuando esta es débil e indefensa” (Juan Pablo II, 1995). Si bien es cierto que las amenazas a la vida han estado presentes desde el comienzo de la humanidad, actualmente tienen otros matices: “A las tradicionales y dolorosas plagas del hambre, las enfermedades endémicas y las guerras, se añaden otras, con nuevas facetas y dimensiones inquietantes”.

Por otro lado, hace ya varias décadas el Concilio Vaticano II denunciaba con fuerza los numerosos delitos contra la vida humana:

Todo lo que se opone a la vida, como los homicidios [...], genocidios, aborto, eutanasia y el mismo suicidio asistido; todo lo que viola la integridad de la persona humana como las mutilaciones, las torturas; todo lo que ofende la dignidad humana como las condiciones inhumanas de vida, deportaciones, la prostitución [...], todas estas cosas son oprobios que corrompen la civilización humana deshonorando más a quienes los practican que a quienes padecen esas injusticias. (GS, 27)



Juan Pablo II no solo reconoce con tristeza que este alarmante panorama, en vez de disminuir, se ha ido agrandando, sino que condena otro tipo de atentados que caracterizan la cultura actual, aquellas nuevas formas de agresión contra la dignidad del ser humano hechas posible mediante las perspectivas abiertas por el desarrollo científico y tecnológico. Escribía el Papa en la EV: “Nuestra atención quiere centrarse en otros géneros de atentados, relativos a la vida naciente y terminal, que presentan caracteres nuevos respecto al pasado y suscitan problemas de gravedad singular”.

La gravedad singular a la que se refería Juan Pablo II (1995) está en relación directa con varios factores:

- a) Dichos atentados tienden a perder, en la conciencia colectiva, el carácter de “delito” y a asumir paradójicamente el de “derecho”. Se habla de “derecho al aborto”, o mejor de “interrupción voluntaria del embarazo”; “derecho a tener un hijo”; “derecho a una muerte digna”; etc.
- b) Se exige un reconocimiento legal de dichos “derechos” por parte del Estado, y a continuación, que sean realizados de forma gratuita por el personal de salud (médicos, enfermeras, biólogos) de los diversos establecimientos sanitarios.
- c) Estos atentados golpean la vida humana en condiciones de máxima precariedad, cuando está privada de toda capacidad de defensa: el embrión, el nasciturus, el anciano, el enfermo.
- d) La gravedad de estos hechos aumenta en la medida en que se desarrollan dentro y por obra de la misma familia, institución naturalmente llamada a ser “santuario de la vida”.

Estamos pues frente a una paradoja sorprendente:

Justo en una época en que se proclaman solemnemente los derechos inviolables de la persona y se afirma públicamente el valor de la vida, el derecho mismo a la vida queda prácticamente negado y conculcado, en particular en los momentos más emblemáticos de la existencia, como son el nacimiento y la muerte. (Juan Pablo II, 1995, §18)



A este panorama actual, Juan Pablo II (1995) califica de “auténtica estructura de pecado, caracterizada por la difusión de una cultura contraria a la solidaridad, que en muchos casos se configura como una verdadera ‘cultura de la muerte’” (§ 12). La expresión *cultura de la muerte* hace referencia a que esta crisis no es espontánea, sino fruto de una mentalidad que se ha ido creando, como efecto de una deseducación sistemática que tiende a sepultar los valores morales y cristianos.

Esta mentalidad antivida muestra que hay una manera distorsionada de ver la realidad. No nos hallamos solamente frente a dramas personales gigantescos de personas acosadas por el sufrimiento y el abandono, sino que tal mentalidad tiene proporciones de alcance social, pues obedecen a planes políticos, sociales y económicos que, en su conjunto, conforman una cultura caracterizada por la *deshumanización*. De ahí que algunos autores prefieran hablar no de cultura de la muerte, sino de anticultura de la muerte, entendiendo por *cultura* aquello que humaniza al hombre y a la sociedad, que “cultiva” lo mejor que hay en la persona humana.

Esta “cultura de la muerte” o “conjura contra la vida” se presenta, por una parte, como una *conspiración de los más fuertes contra los más débiles* en nombre de la libertad, del progreso y hasta de los mismos derechos que se niegan a unos —los que carecen de voz y fuerza— y son reconocidos a otros:

La vida, que exigiría más acogida, amor y cuidado, es tenida por inútil, o considerada un peso insoportable y, por tanto, despreciada de muchos modos. Quien con su enfermedad, con su minusvalidez, o más simplemente con su misma presencia pone en discusión el bienestar y el estilo de vida de los más aventajados, tiende a ser visto como un enemigo del que hay que defenderse o a quien eliminar. (Juan Pablo II, 1995, § 12)

Por otro lado, es una conjura contra la vida de *carácter político y universal*. De *carácter político* porque las decisiones legislativas que formulan las respectivas leyes inicuas se formulan en los parlamentos democráticos de nuestros países, donde tiene un papel crucial el peso de las *mayorías*. De *carácter universal* porque ciertos partidos políticos no limitan su influencia a un Estado o a una nación, sino que bajo la falacia de un “bien de interés general” imponen sus opciones a



otros países. Es el caso, por ejemplo, de las políticas de control natal impuestas a los países menos desarrollados bajo presión económica.

A este respecto, es por todos conocido el hecho de que para facilitar la difusión del aborto, la esterilización y la anticoncepción, algunas instituciones internacionales invierten ingentes sumas de dinero. Asimismo, la investigación científica parece cada vez más preocupada en encontrar el fármaco que produzca la muerte del feto en el seno materno sin necesidad de recurrir a la ayuda del médico; en esa misma línea se pone la búsqueda del niño a toda costa por medio de la procreación artificial, donde una técnica, que aparentemente está al servicio de la vida, se revela como un arma de destrucción de vidas humanas. Y la lista podría continuar: investigación en embriones humanos, clonación “terapéutica”, etc.

Siguiendo esta lógica, no es de sorprender que en algunos países se haya llegado a negar los cuidados más ordinarios, incluso la alimentación y el agua, no solo a pacientes en estado vegetativo superficial o profundo, sino incluso a niños recién nacidos que presentaban graves deficiencias o enfermedades. La petición para legalizar la eutanasia neonatal en algunos países ya es una realidad. Las amenazas contra la vida han adquirido dimensiones enormes. Escribe Juan Pablo II (1995): “No se trata solo de amenazas procedentes del exterior, de las fuerzas de la naturaleza o de los ‘Caínes’ que asesinan a los ‘Abeles’; no, se trata de *amenazas programadas de manera científica y sistemática*” (§ 17).

### Raíces de esta “cultura de la muerte”

Se lee en *Ex corde Ecclesiae*:

Las Universidades Católicas se esforzarán en discernir y evaluar bien tanto las aspiraciones como las contradicciones de la *cultura moderna*, para hacerla más apta para el desarrollo integral de las personas y de los pueblos. En particular se recomienda profundizar, con estudios apropiados, el impacto de la tecnología moderna y especialmente de los medios de comunicación social sobre las personas, las familias, las instituciones y el conjunto de la cultura moderna. (Juan Pablo II, 1990, § 45)

Siguiendo las indicaciones de la Constitución Apostólica, y después de haber descrito el panorama cultural actual, es necesario preguntarse: ¿cómo se ha podido



llegar a una situación semejante?, ¿cuáles son las raíces de este tipo de mentalidad antivida? Debe tenerse en cuenta que estas opciones contra la vida pueden provenir de situaciones dramáticas, de sufrimiento profundo, soledad, falta de medios económicos, de la angustia ante el futuro —circunstancias que pueden atenuar la responsabilidad personal de quienes así actúan—, el problema se revela mucho más grande, pues es en los planos cultural, social y político donde encontramos sus manifestaciones más alarmantes. Las raíces de esta lucha entre “cultura de la vida” y “cultura de la muerte” podemos identificarlas según el Papa en:

- a) *Una errónea idea de libertad.* Esta idea lleva a interpretar, cada vez con más frecuencia, que estos delitos contra la vida humana son *legítimas expresiones de la libertad individual*, expresiones que deben ser protegidas y reconocidas como verdaderos derechos humanos (Juan Pablo II, 1995, § 18). Paradójicamente constatamos que si, por un lado, se *exalta al hombre y su dignidad*, reconociendo mediante declaraciones internacionales los derechos universales del hombre, por otro lado, estos derechos son negados en el rechazo al ser humano más débil, necesitado o enfermo. Por ejemplo, comités internacionales que dicen luchar contra todo tipo de discriminación de la mujer *recomiendan y exigen*, en nombre del *derecho a la no discriminación por sexo*, que los Estados legislen a favor del aborto en amparo del derecho de la mujer *a disponer de su propio cuerpo* y a no llevar adelante un embarazo no deseado. Es este un erróneo concepto de libertad que *exalta de modo absoluto al individuo*, lo indispone para la solidaridad con el otro. En últimas, esta libertad individualista acaba por ser la libertad de los “más fuertes” contra los más débiles. Se debe tener en cuenta que “reivindicar el derecho al aborto, al infanticidio y a la eutanasia es atribuir a la libertad humana un significado perverso: el de un poder absoluto sobre los demás y contra los demás” (§ 20).
- b) *Un deformado concepto de subjetividad.* Subyace en aquella mentalidad que solo reconoce como sujeto de derechos al individuo autónomo e independiente. En esta misma lógica se identifica *dignidad personal* con *capacidad de comunicación*



*verbal o explícita* (§ 19). De ello se desprende que el ser humano débil, enfermo, que depende radicalmente de los cuidados y la acogida de los otros, no encuentra espacio dentro de esta anticultura de la muerte.

- c) *El eclipse del sentido de Dios y del hombre*. Este es el drama más profundo vivido por el hombre de hoy. Si se pierde el sentido de Dios, se pierde también el sentido del hombre, de su dignidad y de su vida. Se cumple la famosa frase: “Si Dios no existe, todo está permitido”; la negación teórica de Dios ha llevado siempre a la negación práctica del hombre. Al oscurecerse Dios del horizonte humano, el hombre es amenazado en su integridad por el mismo hombre. “A su vez, la violación sistemática de la ley moral en el grave campo del respeto de la vida humana produce una progresiva ofuscación de la capacidad de percibir la presencia salvadora de Dios” (§ 19).
- d) *Materialismo práctico*. Los valores del *ser* son sustituidos por los del *tener*, desembocan en el individualismo, utilitarismo y hedonismo. Lo que se busca es el bienestar a toda costa. La llamada “calidad de vida” —en contraposición a *la sacralidad de la vida*— es identificada con el rendimiento económico, la belleza y el goce de la vida física. En este contexto no tiene cabida el *sufrimiento*, y cuando este es inevitable, la vida pierde todo sentido, por lo cual se reivindica el derecho a su supresión.
- e) *Deformación de la conciencia moral individual y social*. Este fenómeno, también bajo la influencia negativa de ciertos medios de comunicación social, tiende a *confundir el bien y el mal* con relación al derecho fundamental de la vida, al querer proclamar como derechos humanos lo que son objetivamente delitos contra el hombre.

## Al servicio de una cultura de la vida

Después de haber descrito el ambiente cultural en el que nos encontramos inmersos y de haber buscado las raíces que le dan origen, se nos invita a construir una auténtica “cultura de la vida”, *a vencer el mal a fuerza de bien*, como escribiría más tarde Juan Pablo II en su último libro. En este punto se unen de manera especial



*Ex corde ecclesiae* y *Evangelium vitae*, porque si bien es cierto que la instauración de una cultura a favor de la vida es tarea que corresponde a todos, creyentes y no creyentes, un papel especial desempeñan las instituciones educativas.

En *Ex corde Ecclesiae* se lee: “La educación de los estudiantes debe integrar la dimensión académica y profesional con la formación en los principios morales”; y más adelante refiere: “El programa de estudio para cada una de las distintas profesiones debe incluir una adecuada formación ética” (Juan Pablo II, 1990, art. 4, núm. 5). De lo dicho, podemos identificar como un paso fundamental para realizar este cambio cultural, desde la labor docente que es la que nos compete, la *formación de la conciencia moral*, y en primer lugar, en relación con el valor incommensurable e inviolable de toda vida humana. En este sentido, es de gran importancia ayudar a redescubrir a los educandos *el nexo inseparable entre vida y libertad*: donde se viola uno, el otro acaba también por ser violado, pues como acertadamente se lee en la EV, “no hay libertad verdadera donde no se acoge y ama la vida; y no hay vida plena sino en la libertad” (Juan Pablo II, 1995, § 96).

Decisivo es también en la formación de la conciencia el *descubrimiento del vínculo constitutivo entre libertad y verdad*. Si no reconocemos en la verdad objetiva del ser del hombre el fundamento de los derechos humanos, el hombre renuncia a tener una base racional para la defensa de estos, y dejaría al arbitrio de los más fuertes el respeto o la negación de los derechos de los más débiles.

Otro punto capital en la construcción de una cultura de la vida es contribuir a que los jóvenes descubran el sentido y la grandeza de la sexualidad humana en cuanto forma privilegiada de realizar la propia vocación al amor en la entrega al otro. Si esto no se da, es muy difícil eliminar el desprecio por la vida humana naciente, pues la banalización de la sexualidad hace imposible el amor verdadero, el único capaz de custodiar la vida.

## Conclusión

Sin duda, es necesario poner en práctica una pedagogía moral que eduque en el valor de la vida; pero una pedagogía *mediada* en primer lugar *por la recta razón*.

En un mundo donde el deterioro moral es cada vez más creciente, se hace imprescindible argumentar racionalmente las verdades que afirmamos. Desde la argumentación racional y el diálogo se podrá interiorizar en las conciencias determinadas convicciones morales profundas formadas desde dentro y capaces de afrontar las objeciones que nos llegan desde fuera. Se busca de este modo que el estudiante pase de aceptar unas exigencias morales quizá puramente externas o autoritarias, a la moral de un adulto que sabe cuáles son los motivos de su actuar. Solo estas convicciones profundas lo espolearán a empeñarse en el respeto del otro en cualquier circunstancia, incluso en aquellas donde, según los parámetros de una mentalidad utilitarista, se ha perdido la llamada “calidad de vida”.

Juan Pablo II (1995) hace un llamado apremiante a los *intelectuales católicos* para contribuir en la construcción de una nueva cultura de la vida humana: “Por estar presentes activamente en los círculos privilegiados de elaboración cultural, en el mundo de la escuela y de la universidad, en los ambientes de investigación científica y técnica, en los puntos de creación artística y de reflexión humanística” (§ 98). Y agrega que tienen una tarea particular: “Alimentar su ingenio y acción en las fuentes del Evangelio, para entregarse al servicio de una cultura de la vida con aportaciones serias, documentadas, capaces de ganarse por su valor el respeto e interés de todos” (§ 98).

Una vez más se nos invita a tomarnos muy en serio la propia competencia profesional para influir positivamente en la transformación moral y cultural de la sociedad actual; competencia profesional que debe nutrirse también de la Doctrina de Cristo y del Magisterio de la Iglesia. La búsqueda de la verdad a la que como comunidad académica nos hemos consagrado no se opone a la certeza y al gozo de saber que la poseemos, como bien lo expresa *Ex corde Ecclesiae*; de ahí que no podemos tener miedo a decir la verdad, aunque esta no sea siempre bien acogida por aquellos que no reconocen la verdad de la “trascendencia del hombre sobre el mundo y de Dios sobre el hombre”.



## Referencias

Concilio Vaticano II (2000). *Gaudium et spes*. Recuperado de [http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_const\\_19651207\\_gaudium-et-spes\\_sp.html](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_sp.html)

Juan Pablo II (1990). *Ex Corde Ecclesiae*. Recuperado de [http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/apost\\_constitutions/documents/hf\\_jp-ii\\_apc\\_15081990\\_ex-corde-ecclesiae.html](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/apost_constitutions/documents/hf_jp-ii_apc_15081990_ex-corde-ecclesiae.html)

Juan Pablo II (1995). *Evangelium vitae*. Recuperado de [http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf\\_jp-ii\\_enc\\_25031995\\_evangelium-vitae.html](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_25031995_evangelium-vitae.html)

Universidad Católica de Colombia (1970). *Misión. Proyecto Educativo Institucional*. Recuperado de <https://www.ucatolica.edu.co/portal/wp-content/uploads/adjuntos/reglamentos-y-estatutos/mision-PEI.pdf>

# 8

## Un personalismo encarnado en el corazón: Aportes de Dietrich von Hildebrand

VÍCTOR MANUEL DÍAZ-SOTO\*

### Introducción

Podría decirse que la época actual es un momento histórico que pide a la humanidad la altura del ejercicio y el latido de su corazón como el mejor ejercicio físico para poner en forma su alma, el cuerpo y la estructura total de su ser personal. Los sentimientos y su paisaje interior parecen observarse en este trecho del río vital de nuestra humanidad como un “amor líquido” (Bauman, 2005): al mismo tiempo que fluyen los afectos humanos, están por un lado en “liquidación” porque se han rebajado debido a la alta demanda y a que algo parece estar terminándose<sup>1</sup> en la persona humana; por otro lado, la afectividad completa parece sufrir un proceso de “licuefacción”: se nos escurre el alma por entre las entrañas del corazón, como si nos fuera más fácil, necesario y hasta consciente el hecho de sentir, apasionarnos, emocionarnos, dejarnos afectar por las cosas, por las personas e incluso por las situaciones límite en que nos pone la vida a veces.

La posmodernidad líquida se nos aparece como el momento apropiado en que ya habiendo abordado en el pensamiento occidental, según sugiere en esquema

---

\* Máster en Clínica y Salud; especialista en Educación Sexual; magíster en Educación; psicólogo y profesor de Ética General, Antropología Filosófica, Preseminario y Amor y Sexualidad del Departamento de Humanidades, Universidad Católica de Colombia.

---

<sup>1</sup> En un sentido *determinándose* hacia su fin propio (*telos*), en otro agotándose como por inanición (afectos *sin substancia*).



Sellés (2000)<sup>2</sup>, la inquietud por el saber, el conocimiento, después la necesidad y grandeza del querer, la voluntad, y en los últimos siglos de revoluciones industrial, tecnológica e informática, vueltos a la conquista de la operatividad racional y volitiva; parecemos estar ahora ante un espacio abierto de salto al interior, a nuestra afectividad, a la dimensión más abierta e íntima del corazón humano. Ya decía san Agustín que cuanto más conocemos y nos abrimos a la comprensión del mundo que nos rodea, más parece alejársenos y escurrírsenos el universo más rico y profundo de nuestra interioridad que nos llama de lo alto.

Con Hildebrand hallamos un “personalismo ético” cuya convicción realiza varias conquistas para la esfera afectiva, como las siguientes:

- a) La comprensión de la estructura de la persona humana concede un puesto para el corazón como órgano de la afectividad a la par de las facultades espirituales del entendimiento y la voluntad.
- b) La felicidad, el amor y la compasión son protagonistas de excepción en la escena del núcleo más propio del corazón humano.
- c) Podemos encontrar atrofias e hipertrofias en el corazón espiritual de la persona que trastocan el equilibrio propio de la buena relación de apoyo y sustento mutuo con la voluntad y la inteligencia.
- d) Hay que distinguir diversos niveles en las experiencias afectivas, desde las corporales hasta las respuestas intencionales a los valores, pasando por los estados de ánimo.
- e) Pero no debemos confundir el reino de la afectividad con la oscura convulsión que significan algunas pasiones como la ambición, la concupiscencia o la envidia.
- f) La resolución o el esclarecimiento del dilema socrático según el cual para ser bueno moralmente hay que saber cómo debemos obrar, pero para ello hemos de ser ya moralmente buenos (Sanchez-Migallón, 2003).

.....  
2 Filosofía antigua: tener; cristianismo: persona; Edad Media: ser; baja Edad Media, humanismo y Renacimiento: obrar práctico; Edad Moderna: operatividad racional; Edad Contemporánea: operatividad volitiva; últimas corrientes: obrar productivo.

## El corazón en la comprensión de la estructura espiritual de la persona humana

“Negar a la afectividad en sí misma el carácter espiritual es una herencia del intelectualismo de los filósofos griegos que consideraban espirituales sólo a la razón y a la voluntad. [...] Pero esta tesis no es evidente ni ha sido nunca realmente probada” (Hildebrand, 2003). Así, contundente, comienza el último capítulo: “El corazón humano”, del libro *Actitudes morales fundamentales*, escrito con su segunda esposa Alice después de enviudar y ya residiendo en Nueva York tras haber escapado de los nazis. Es un capítulo que compendia los rasgos principales de su comprensión y reivindicación del corazón de la misma época que realiza su gran aporte en este sentido con *El corazón. Un análisis de la afectividad divina y humana* (Hildebrand, 1965).

Se puede explicar la pregnancia de los griegos por la misma imagen platónica del mito del carro alado que dibuja e imprime en nuestra mente la idea del alma como un carro arrastrado por dos caballos, blanco y negro; prevalece la tendencia que nos hace observar el negro como el que desvía y hace perder las riendas a la razón, mientras la nobleza y fuerza del blanco no alcanza a compensar o interrogar sobre otros dinamismos más claros y de rostro más humano de las dinámicas afectivas:

Según Aristóteles, el entendimiento y la voluntad pertenecen a la parte racional del hombre, mientras que la esfera afectiva, y con ella el corazón, pertenecen a la parte irracional del hombre, esto es, al área de la experiencia que el hombre comparte supuestamente con los animales (Hildebrand, 2001).

La tesis que nos queda históricamente en nuestra cultura occidental difícilmente se desmarcará de esta sospecha tenebrosa sobre nuestra afectividad:

Es verdad que hay una importante tradición en la corriente de la filosofía cristiana en la que se hace justicia plena de modo concreto a la esfera afectiva y al corazón. La obra de San Agustín, desde *Las Confesiones* en adelante, está impregnada de profundas y admirables reflexiones relativas al corazón y a las actitudes afectivas del hombre. Su papel eminente, su profundidad y su carácter espiritual están presentes en sus obras



de alguna manera, y se manifiestan incluso en su estilo, en el ritmo y desarrollo de su pensamiento y en su misma voz. Pero cuando habla del reflejo de la Trinidad en el alma del hombre, menciona la voluntad junto con el entendimiento y la memoria, pero no el corazón, como cabría esperar. Y en ningún sitio refuta explícitamente la noción heredada de la antigüedad, ni siquiera en su admirable refutación del ideal estoico de la indiferencia (*apatheia*). [...]

Esta afirmación no debería, sin embargo, minimizar de ningún modo la diferencia fundamental entre la posición griega y la agustiniana sobre la esfera afectiva. Es cierto que Agustín falla a la hora de dar a la esfera afectiva y al corazón un estatuto análogo al de la razón y la voluntad —aunque subraya el papel y el rango de la afectividad en problemas concretos—, pero de ningún modo acepta la posición griega de negar la dimensión espiritual a la afectividad y al corazón. San Agustín no coloca nunca al corazón y a la afectividad en la esfera irracional y biológica que el hombre comparte con los animales. Igualmente, en la tradición que se inicia con San Agustín se hace justicia al corazón y a la esfera afectiva, pero sólo en algunas afirmaciones aisladas y en el planteamiento general, como sucede, por ejemplo, con San Buenaventura y otros. Pero también falta una refutación clara y tajante de la herencia griega a propósito de la afectividad (a excepción de la tradición agustiniana tal como fue formulada por Pascal). (Hildebrand, 2001, pp. 35-36)

Hildebrand es un pensador especial. El Papa Pío XII lo ha llamado “el Doctor de la Iglesia del siglo XX”. El Cardenal Ratzinger, en su prólogo a la biografía que Alice von Hildebrand realiza sobre su marido con el título *The Soul of a lion*, sentencia: “Cuando en el futuro se escriba la historia intelectual de la Iglesia católica en el siglo XX, el nombre de Dietrich von Hildebrand estará entre las más destacables figuras de nuestro tiempo” (Hildebrand, 2005).

Tres notas podemos encontrar en su personalidad, obra y vida, que podrían corresponder a su ser esteta, filósofo y católico: una sensibilidad inmensa al arte y la belleza que ha respirado y formado en un hogar con su padre, eminente escultor, su madre y tres hermanas mayores, que acrisolaron el temple de un corazón, un alma, un espíritu; dos maestros, Theodor Lipps y Alexander Pfander, que lo prepararon para su encuentro con Husserl desde una fenomenología del psiquismo humano; y dos amigos que fueron más que maestros, Adolph Reinach y Max Scheler, que, además de afincarlo en el realismo fenomenológico y en el



personalismo ético, catapultaron y precipitaron respectivamente la conversión del joven Dietrich a los 25 años en un católico de convicciones “proféticas”.

El Cielo y el tiempo dirán si los signos y los llamados advertidos por Hildebrand estaban o no en la verdad: esta voz, celestial y terrenal, temporal y eterna, se llama Iglesia, y en ella, desde el corazón de Alemania, se propone la causa de nuestro autor como Siervo de Dios. Su mensaje bebe de la fuente que han degustado muchos santos: el corazón mismo del Salvador que quiere movernos a la bienaventuranza eterna de los limpios de corazón, los que verán el rostro de Dios y reposarán sus ojos en la mirada tierna del Padre, sus oídos se mecerán en los susurros del Espíritu y sus labios en las palabras de Nuestro Señor Jesucristo: aprended de mí que soy manso y humilde de corazón.

“¿Por qué el corazón debe ser objeto de una devoción especial?” (Hildebrand, 2005, p. 20), increpa fuertemente nuestro autor, y parece ir respondiendo con claridad:

- a) La devoción al Sagrado Corazón “pone al descubierto también la superficialidad de todo neutralismo afectivo, de toda falsa ‘sobriedad’, y de todos los ídolos de una razonable falta de afectividad, de la hipertrofia de la voluntad y de la *pseudoobjetividad*” (Hildebrand, 2005, pp. 23-24).
- b) “No podemos, en definitiva, entender el verdadero significado de la devoción al Sagrado Corazón, o su específica misión de conmover nuestros corazones, a menos que descubramos en primer lugar la naturaleza del corazón y la grandeza y la gloria de la verdadera afectividad” (Hildebrand, 2005, p. 24).
- c) “El hecho de que sea precisamente el corazón de Jesús y no su entendimiento ni su voluntad el objeto de una devoción específica, ¿no debería llevamos a una comprensión más profunda de la naturaleza del corazón y, por consiguiente, a una revisión de la actitud hacia la esfera afectiva?” (Hildebrand, 2005, p. 26).

En esta preocupación, Michel Henry, Juan Pablo II y Hildebrand, desde sus tradiciones filosóficas respectivas, confluyen en reivindicar con visión fenomenológica la importancia de la afectividad en la verdadera comprensión del corazón encarnado de la persona humana.



### **La felicidad, el amor y la compasión, protagonistas de excepción en la escena del núcleo más propio del corazón humano**

Ninguna persona puede escapar a la existencial atracción electroquímica que la felicidad ejerce sobre su intimidad, ni el deprimido, ni el eufórico, ni el solitario, ni siquiera el suicida, ni tampoco el ángel caído; hasta las personas angelicales buscan una bienaventuranza en la eternidad al lado de Dios o en el bando de los contrarios a Él; y también el suicida desespera por encontrar algún camino a la felicidad, y el deprimido quizá se defina esencialmente por esa ausencia, distancia o dificultad de la felicidad. No se puede ser indiferente a la felicidad.

El mismo ideal estoico de la imperturbabilidad del ánimo (*ataraxia*) se podría entender en el fondo como el sutil mecanismo defensivo por el que uno debe evitar ser removido de la tranquilidad vital que ha de sostener en su existencia. Hasta el “infeliz” que todo lo que ha aprendido es a amargarse la vida de muy distintos modos lo hace como para evitarse sorpresas y al menos tener una seguridad, así sea la de su misma y originaria amargura. Este dinamismo del corazón humano en su núcleo más íntimo es el que está en la mira y a prueba cuando avanzamos en la pregunta por el papel antropológico de la afectividad en el hombre y en la mujer:

Este lugar inferior reservado a la afectividad en la filosofía de Aristóteles es particularmente sorprendente ya que él mismo declara que la felicidad es el bien supremo que da razón de todos los demás bienes. La felicidad tiene su lugar en la esfera afectiva, sea cual sea su fuente y su naturaleza específica, puesto que el único modo de experimentar la felicidad es sentirla. Esto es verdad incluso en el caso de que Aristóteles tuviese razón al sostener que la felicidad consiste en la actualización de lo que considera la actividad más excelente del hombre: el conocimiento. El conocimiento sólo podría ser la fuente de la felicidad, pero la felicidad misma, por su propia naturaleza, tiene que darse en una experiencia afectiva. Una felicidad solamente “pensada” o “querida” no es felicidad; se convierte en una palabra sin significado si la separamos del sentimiento, la única forma de experiencia en la que puede ser vivida de modo consciente. (Hildebrand, 2005, pp. 32-33)

En cuanto al amor, Hildebrand (2003) reconoce que es una respuesta afectiva que sobrepasa el acto de querer de la voluntad y que requiere la participación del corazón como la instancia más íntima y rica del ser humano, la que es capaz del movimiento de entrega y donación característico del amor:

Cuando nuestra voluntad acata una obligación moral, la persona se involucra como un todo, aunque el corazón no corresponda de la misma manera. En este caso la voluntad representa nuestra postura válida. Pero cuando yo amo a un amigo o a mi cónyuge y la persona amada, en lugar de corresponder a mi amor, simplemente hace un acto de voluntad de amarme, tengo toda la razón si pienso que es un pobre sucedáneo, que no se ha entregado verdaderamente, porque su corazón no ha hablado; que a pesar de su voluntad de amarme, todavía no se ha dado a mí. (Hildebrand, 2003, p. 179)

Aquí podemos ver la sensibilidad afectiva que Hildebrand ha conquistado, pues ni siquiera la forma culturalmente más masculina de vivir el amor, desde el compromiso y la palabra dada, le hace olvidar o perder el norte y horizonte de la propia y específica manifestación del corazón verdaderamente amante, tanto en el hombre como en la mujer, ya sea en el ámbito de la relación de amistad o en el vínculo conyugal.

“La locura del amor es la más grande de las bendiciones del cielo” (Hildebrand, 2001, p. 31). Y caracteriza el amor como la central respuesta afectiva al valor. Como tal, esta respuesta no solo la desarrollamos cuando vivimos en primera persona el protagonismo de amar, sino que también cuando somos amados asumimos una postura ante la realidad valiosa del amor. E incluso antes, seguramente, nos hemos encontrado en algún momento de nuestra vida con escenas y personas que manifiestan su amor, y ello nos ha convocado como espectadores a comportar cierta actitud. Propio de Hildebrand es presentarnos como ejemplo de afectos espirituales a los Santos y como camino del corazón verdaderamente transformado y depositado en manos de Cristo, sus encuentros históricos recogidos en los evangelios: así quiere que seamos empapados del amor espiritual que se profesan san Francisco Javier y san Ignacio de Loyola (Hildebrand, 2001, p. 34), o que nuestro corazón sea regenerado por el perdón de Jesús a la adúltera que pensaban lapidar los fariseos y los maestros de la ley por costumbre mosaica (pp. 160-161)<sup>3</sup>.

Vemos en la segunda y tercera parte del texto de “El corazón” la pedagogía de la afectividad divina que penetra y empuja, que absorbe y eleva el corazón humano

3 Encontramos en la segunda y tercera parte del libro los capítulos referentes, respectivamente, a “El corazón de Jesús” y “La transformación del corazón humano”, y se configura así un itinerario de conversión personal del corazón humano por el divino.



para incendiarlo de la afectividad profundamente espiritual en su centro más tierno. Como el amor se demuestra amando, Hildebrand nos desvela el valor del corazón humano transformado en Cristo, abriéndonos al misterio del amor de Dios por el hombre, que antes de formarnos en el vientre materno ya latía en el Dios-Hombre.

Si ya reconocemos que el amor es más que un acto de voluntad como respuesta afectiva espiritual, podemos a continuación distinguir varias intencionalidades en esta respuesta amorosa, tal como nuestro autor hace en su último libro de madurez publicado en vida: *La esencia del amor*; la intención unitiva pues “en el amor la unión se anhela esencialmente como fuente tanto de la propia felicidad como de la ajena” (Hildebrand, 1971); la intención benevolente como búsqueda de las cosas objetivamente importantes para la persona amada; la intención de correspondencia del amor, y la intención de compromiso y entrega.

Esta última, la entrega comprometida, corona su libro para recordarnos tres formas de entrega en el amor que quizá hoy sea necesario remarcar para recorrer los auténticos caminos del amor: aquella en la que salimos de nuestra vida para poner por prioridad la del otro (amor al prójimo); la entrega como bondad difusiva sublime que significa “la antítesis radical del egoísmo, la dureza de corazón y la indiferencia”, el “espíritu de caridad” (Hildebrand, 1971, p. 429); y la entrega del propio ser, de la vida y del corazón, del alma y del cuerpo que vuelve al otro como centro y fuente de nuestra vida y felicidad (espíritu de don<sup>4</sup>); y unida a la caridad anterior logra la auténtica perfección y se contrapone a aquella entrega primera como abandono de la propia vida.

Muy de cerca del amor, Hildebrand reconoce otro afecto honorable que pertenece a la afectividad tierna más propia y específica de lo que considera el corazón como centro espiritual en el que gravita toda la afectividad característica del ser personal: la compasión. Que Dios tiene compasión perfecta es relativamente fácil

---

4 Puede verse una relación interesante entre este planteamiento final de Hildebrand que distingue tres formas de entrega: el don, el espíritu de caridad y el amor al prójimo, con la distinción que desde la antropología trascendental realiza Sellés (2004).

de entender en Cristo y en su Padre Misericordioso y por el Don de Piedad del Esṕritu Santo. Pero sería interesante comprender además cómo en la persona del á́ngel caído Luzbel esta compasión opera al modo inverso de como, por ejemplo, se nos muestra en la anunciación por el arcá́ngel Gabriel, o en el cuidado, acompañamiento y protección que nos ofrece cada á́ngel de la guarda, en cada momento, toda la vida. La compasión muestra aquí los dos extremos más paradójicos y característicos de la existencia humana: unos se compadecen de las tristezas del hombre y se alegran de sus conquistas, mientras los otros celebran las desgracias humanas y se indignan ante sus logros. Escuchemos entonces la voz clara del mismo Hildebrand (2001) respecto a la ubicación ética de la compasión, su definición y su valor moral:

Hemos puesto de relieve, como una característica principal de la moralidad cristiana, el papel totalmente nuevo y central que se atribuye a la caridad. Mientras que la rectitud y la justicia constituyen el núcleo de la moralidad natural, el centro específico de la moralidad cristiana es la bondad de la caridad. Esta luminosa bondad nos envuelve con su efluvio de misericordia cuando oímos la parábola del hijo pródigo: “Mientras que estaba todavía lejos, su padre lo vio y se movió a compasión, y corrió hacia él, se le echó al cuello y lo llenó de besos” (*Lc 15, 2021*). Sentimos de nuevo el impacto de esta bondad de caridad sobreabundante al leer la parábola del buen samaritano. Esta cualidad juega un papel incomparable en la moralidad cristiana. [...] Pero definamos bien esta “pasión-con”: “la compasión deriva de la solidaridad de todos los hombres en el dolor, de situarse específicamente en un mismo plano con el compadecido. Se refiere formalmente a un dolor particular de un hombre, pero partiendo siempre de una fundamental situación humana común. (pp. 21-22)

Compadecer tiene su valor, su valía y valentía. La relevancia de la compasión en nuestra vida la reclama también Hildebrand (2003) claramente:

La persona que, viendo a su prójimo en dificultad, no sólo le ayuda con obras, sino que también responde con compasión y simpatía, ciertamente tiene una categoría moral más alta que la persona cuyo corazón es insensible y frío mientras ayuda. No hace falta decir que si alguien siente compasión pero no actúa (supuesto que fuese posible ayudar a la persona que sufre), es moralmente inferior a quien tiene la voluntad de ayudar y lo hace, aunque su corazón sea indiferente, pero en este caso hay un problema con su respuesta afectiva de compasión. (p. 180)



## Atrofias e hipertrofias en el corazón espiritual de la persona

Puede señalarse que estas atrofias e hipertrofias trastocan el equilibrio propio de la buena relación de apoyo y sustento mutuo con la voluntad y la inteligencia. Tal vez este sea el aporte de Hildebrand que más consecuencias o puertas pueda abrir para las conquistas que la antropología realice en una mayor comprensión del ser del hombre y de sus dinamismos más propios. Como Scheler apuntó el puesto del hombre en el cosmos y el papel relevante del corazón y la afectividad en la estructura de la vida personal, fue también Hildebrand amigo de estas dos verdades y comenzó aquí su amistad con Scheler. Tal vez este sea el momento de la cultura y de nuestra historia en que estemos preparados, sensibles y hasta ávidos de aprehender verdaderamente la integridad de nuestro modo de ser y hacernos humanos. Tal vez estemos en ese momento “personal” de la humanidad cuando por fin abordemos la sinusoidad de nuestro corazón entrañable, como cuando las aguas del río van llegando a su destino en el mar y comienzan en meandros a buscar su camino, abrazando las amplias curvas de su curso e impulsando su gran caudal hacia el final.

Quizás ahora sí el repliegue reflexivo sobre sí nos acerque ya más a nuestro propio ser personalmente descubierto y abrazado, pues tal como otro contemporáneo de Hildebrand, Theodor Haecker, ha expresado en su *Metafísica del sentimiento*, este es como un gran océano al que hemos de llegar y en el que hemos de explorar sus profundas corrientes como sus olas, sus mareas y sus tempestades, su inmensidad y su belleza (Haecker, 1957, p. 59).

El corazón ciertamente es la más clara y profunda expresión del núcleo de la persona. Parece señalar la historia del pensamiento, o de lo que en Occidente hemos llamado filosofía, ciertas etapas o focos de estudio en nuestra autocomprensión: una era de la voluntad hasta los griegos, la era de la inteligencia que Kant clausuraría y la era de la afectividad que el mismo Kant inaugura hasta nuestros días con su *Crítica del juicio* (Roldán, 2010).

Cuando el corazón asume los papeles e invade las áreas propias del intelecto o la voluntad, no hacemos justicia a nuestra estructura antropológica. Es hipertrófica

la expansión desmesurada de la compasión sin un ejercicio correspondiente de actuación paliativa del dolor o la dificultad del otro; o la culpabilidad sentida sin contraste de nuestras razones reales y verdaderas, que también configura un centro afectivo de sentimentalismo falso. Pero la atrofia del corazón también sucede cuando alguien queda absorto por observar la danza de las llamas en lugar de preocuparse por salvar las personas del incendio (hipertrofia de la inteligencia); o cuando deliberadamente se silencia todo sentimiento, por miedo a ser cautivado por su intensidad e imprevisibilidad, en aras de un ideal moral kantiano, estoico o religioso mal entendido (Hildebrand, 2001)<sup>5</sup>.

Cooperación, apoyo y fundamentación mutua es lo que en definitiva hemos ya de ver para comprender mejor la relación de los tres centros espirituales de la persona: inteligencia, voluntad y afectividad; sobre todo encontrando la dinámica y objetos propios de cada una y al tiempo, y hallando la relación cooperativa y la unidad armónica que configuran en el ser que llamamos persona: inteligencia y voluntad, inteligencia y afectividad, voluntad y afectividad. La primera relación puebla las polémicas medievales de la primacía de las potencias humanas llamadas “superiores” (inteligencia-voluntad), que nos hereda ese binarismo de las dos potencias racionales apocado de nuestra antropología, y la modernidad inclina la balanza hacia los voluntarismos tras el clímax y la caída de las luces de la razón ilustrada.

Que existe libertad en los sentimientos muestra su carácter espiritual. Hildebrand (2003, p 182 y ss.) reconoce una libertad cooperativa y una libertad indirecta que se dan como en una relación mutua de la voluntad y la afectividad. Aunque uno no decide sobre los sentimientos como sobre los movimientos de los brazos y las piernas que inicia o termina, sí decide admitir o relegar un afecto sobre todo en su manifestación inicial para identificarnos con tal afecto o expurgarlo de nuestra escena interior si así se considera y se decide. Nuestro control de los afectos no es directo, como tampoco la conquista de las virtudes que por su lado nos llevan a los senderos de la alegría y a los campos de la felicidad.

5 Véanse los capítulos IV y V: “La hipertrofia del corazón” y “La atrofia afectiva”.



Por otro lado, la voluntad siempre coopera con el corazón en la sanción que nos identifica desde el interior y configura como nuestras las apropiadas respuestas afectivas al valor:

La afectividad ofrece motivos de acción a la voluntad mientras esta dinamiza y encauza todas estas energías vitales y humanas que se hacen muy personales en sus manifestaciones, una mutua mirada absolutamente compenetrada: la palabra pronunciada por una respuesta afectiva al valor, como el amor, la alegría, la veneración, no va dirigida a hacer que un bien exista, sino a reconocer interiormente el valor de un bien. [...]. En la esfera moral, la voluntad es el representante de nuestro verdadero ser, en otras dimensiones de la vida humana (por ejemplo en las relaciones con otras personas) lo es el corazón. (Hildebrand, 2003, p. 178)

En cuanto a la inteligencia y la afectividad encontramos que la intencionalidad en la fenomenología reconoce que en la afectividad, por un lado, se valida la tesis clásica de que los apetitos siguen al conocimiento objeto de las facultades cognitivas, pero también amplía un modo distinto de intencionalidad frente a la de la voluntad y la del entendimiento. En los afectos hay un captar distinto: el del bien y el de los objetos del conocimiento; ni tratamos de hacer existir ese novedoso bien (respuesta volitiva al valor), ni nos hacemos a los conceptos o ideas como referentes de la realidad (respuesta cognoscitiva); captamos intuitivamente en el reino de la afectividad, sentimos interiormente los valores de las cosas mismas (respuesta afectiva). Como cita Dietrich de san Agustín: “Finalmente nuestra doctrina pregunta no tanto si uno debe enfadarse, sino acerca de qué; por qué está triste y no si lo está; y lo mismo acerca del temor” (Hildebrand, 2001, p. 36)<sup>6</sup>.

## Distintos niveles en las experiencias afectivas

Hay que distinguir diversos niveles en las experiencias afectivas, desde las corporales hasta las respuestas intencionales a los valores, pasando por los estados de ánimo. El primer nivel, de los sentimientos corporales como el dolor de cabeza o de muelas, la fatiga o la sensación de vigor atlético, la sed o el gusto, da cuenta de nuestra unidad alma-cuerpo y de la especificidad personal que late en nuestra afectividad. La fenomenología en general —en particular también Merleau-Ponty—

<sup>6</sup> La cita la toma Hildebrand de san Agustín en *La ciudad de Dios*, 9,5.





ha mostrado que estos sentimientos de nivel sensible corpóreo son distintos respecto a los sentimientos corporales animales, puesto que en la persona siempre están habitados por la vida consciente. Después encontramos los estados psíquicos fluctuantes de buen humor o de depresión, de optimismo o de irritación, en los que muchas veces no sabemos la causa de tal afecto, que suele ser psíquico (p. e., un día de logros) o corporal (como el cansancio).

En el nivel espiritual las respuestas afectivas son intencionales, es decir, tienen un motivo, una relación expresa con el objeto o situación del que proviene, y convoca tal respuesta con gran estabilidad y a través de la sanción del centro libre. De este calibre son el amor, la compasión, la felicidad, la alegría, el entusiasmo, la veneración, la gratitud o la contrición. Por debajo de estas Hildebrand (2001) ubica los sentimientos poéticos, muy próximos pero sin el mismo rango espiritual y altura, sin la intencionalidad formal de referencia a un objeto, como la dulce melancolía, la suave tristeza o los vagos anhelos: “Tienen un contacto secreto y misterioso con el ritmo del universo, y a través de ellos el alma humana se armoniza con ese ritmo” (Hildebrand, 2001, p. 87). Y entre las respuestas afectivas espirituales encontramos las respuestas sobrenaturales, que como señala Dones, conservan su especificidad de respuestas afectivas y que vemos en los santos: la alegría del anciano Simeón al tener por fin el tan esperado Salvador entre sus brazos, el amor de san Francisco Javier por san Ignacio de Loyola, la contrición de san Pedro después de haber negado a Cristo (Hildebrand, 2003, p. 34).

## **El reino de la afectividad**

No debemos confundir el reino de la afectividad con la oscura convulsión que significan algunas pasiones como la ambición, la concupiscencia o la envidia. Las pasiones han representado en su tono más peyorativo toda la afectividad y el corazón con su carácter de pasivas e detestables, oscuras y antirracionales, destructivas e inmanejables. Son el prototipo que configura nuestra imagen del dinamismo afectivo:

Al hablar de pasiones, nos podemos referir en primer lugar a un determinado grado de experiencia afectiva. Cuando ciertos sentimientos alcanzan un alto grado de intensidad



tienden a silenciar la razón y a dominar a la voluntad libre. La ira puede privar a un hombre de razón en el sentido de que no se dé cuenta de lo que está haciendo. “Pierde la cabeza” y, quizá, por ejemplo, golpea furiosamente a otra persona sin que desee conscientemente ir contra él ni contra ninguna otra cosa. En esta situación también pierde su capacidad de decidir libremente. Ciertamente, desde un punto de vista objetivo no se queda sin razón y es responsable por haberse dejado dominar por este estado. Pero, al mismo tiempo, es claro que es menos responsable de las acciones que comete mientras está furioso que si cometiera la misma acción cuando no está “fuera de sí”. (Hildebrand, 2003, p. 73)

Pero Hildebrand (2003) reconoce otra forma de estar fuera de sí que es superior, contrapuesta y sin el sometimiento de las potencias espirituales a las pasiones, sino con elevación extraordinaria de estas; lo distingue como éxtasis frente al inferior estar fuera de sí por la pasión arrolladora:

San Agustín menciona en *De civitate Dei* que tanto un miembro paralizado como un cuerpo transfigurado son insensibles al dolor, pero por razones opuestas ya que estos dos tipos de insensibilidad difieren claramente entre ellos más que lo que difiere cada uno con el cuerpo sano que puede sentir dolor. El cuerpo paralizado está por debajo del sano; el transfigurado está por encima de este nivel. Un animal no puede pecar al igual que un santo en el cielo. Pero, ciertamente, esta incapacidad de pecar es radicalmente diferente en cada caso. Una se debe a la ausencia de perfección, la otra a una perfección eminente. La indiferencia del estoico (*apatheia* y *ataraxia*) está mucho más lejos de la *serenitas animae* del santo, es decir, del confiado abandono en la voluntad de Dios que un alternarse violento de alegría y de pena, de temor y esperanza, debido a los cambios de la vida. Se podrían citar muchos otros casos en los que se confirma esta misma verdad. (pp. 75-76)<sup>7</sup>

Hay otro dominio de la pasión sin este ofuscamiento de la razón o la voluntad por una intensidad pasajera; conservando “la búsqueda eficiente y razonable de los fines” y “el uso técnico de la libertad”, la esclavitud habitual de las pasiones socava un estrato más íntimo de la persona (Hildebrand, 2003, p. 78), como en “el borracho, el drogadicto o el jugador” (p. 81). Un tercer modo de la pasión nos describe Hildebrand (2003):

7 Análoga distinción y contraste a los realizados por López (1994, pp. 40-43). Igualmente podemos encontrar un análisis parecido en *El arte de amar* de Fromm (2004), cuando habla de los estados de fusión. Un antecedente claro ha de reconocerse en la distinción estética nietzscheana entre lo apolíneo y lo dionisiaco.

Las respuestas afectivas ḿs nobles y espirituales pueden suscitar repentinamente actitudes de una naturaleza completamente diferente. La admiraci3n y el entusiasmo pueden conducir a una explosi3n de ira en aquellas situaciones en las que o bien no se aprecia el objeto admirado o encuentra alguna oposici3n. El afán de justicia puede degenerar de pronto en fanatismo y las llamaradas de los celos pueden surgir en un amante, como en el caso de Otelio. De todos modos, la posibilidad de esta misteriosa transici3n no anula de ning3n modo la esencial diferencia entre las respuestas al valor y las pasiones en el sentido estricto del t́rmino. (p. 79)

Por 3ltimo, reconocemos la pasi3n en su sentido ḿs estricto como el canal abierto a la maldad moral por su profundo dinamismo salvaje:

A sentimientos como la ambici3n, codicia, lascivia, avaricia, odio o envidia, que tienen un caráctero oscuro, violento y antirracional, incluso aunque no alcancen el estado apasionado o no hayan logrado todav́a un dominio habitual sobre la persona. [...] Presentan en su misma naturaleza una enemistad intrínseca con la raz3n y con la libertad moral. (p. 79)

Pero para no quedarnos de nuevo en esta impresi3n dominante y omnipresente del paisaje afectivo humano, recordemos el grado de intensidad y profundidad que significa el afecto sereno del santo.

## Saber obrar y ser moralmente buenos

Aquí se piensa la resoluci3n o el esclarecimiento del dilema socrático seg3n el cual para ser bueno moralmente hay que saber c3mo debemos obrar, pero para ello hemos de ser ya moralmente buenos. Aquí se aborda tanto el tema de su tesis de habilitaci3n profesoral en 1922 (Hildebrand, 2006, p. 73) como uno de los pilares de su obra central: *Ética*, de 1953. Aristóteles contrasta agudamente la experiencia de conocer el bien y no realizarlo y ofrece una fina descripci3n de las dinámicas del incontinente y el intemperante, de donde emerge en su ética de la virtud la compresi3n y propuesta de un *ethos* o “carácter” ḿs allá de la mera costumbre e incluso de los buenos hábitos. Ilumina el Estagirita la realidad misma del corazón de la bondad moral como el modo de ser adquirido o confirmado libremente.

Esto es lo que Hildebrand ha alumbrado con dolores de parto en nuestra época como “actitudes morales fundamentales”, pues la nobleza moral del ser personal



se expresa no solo en la esfera del conocimiento y la acción, sino que se resuelve propia y específicamente en los linderos de la afectividad en el sentido de disposición motivacional del ánimo anclada en su centro de gravitación, el corazón. No se puede ser bueno si no se es de corazón, y esto se refiere también a la profundidad y al estrato personal que se proclama. No se puede hacer el bien sin gustarlo, o se puede, pero entonces ya no es tan bueno. El mismo san Pablo también nos recuerda cómo hacemos el mal que no queremos en lugar del bien tan querido.

En la comprensión personal de esta honda dimensión afectiva del corazón, Hildebrand nos obsequia tres criterios que esclarecen esa dificultad de lograr la obra de una vida buena y noble, tan elevada como profunda. Primero, diferencia tres modos de importancia en los valores, lo importante en sí mismo, lo importante objetivo para la persona y lo importante subjetivamente para cada uno, de manera que el problema del conocimiento moral en la mala acción no está tanto en subvertir el orden jerárquico objetivo de los valores, como pensaba Scheler, sino más bien en no verlos o no sentirlos.

En segundo lugar, distingue entonces el proceso intuitivo de ver los valores del sentirlos, como cuando lloramos profundamente impactados y conmovidos por una película de cine, frente a cuando apenas “vemos” la belleza de una obra de teatro que no nos tocó. Y aún se puede diferenciar en el modo de sentir un valor: “El *penetrar en el valor*, que *mutatis mutandi* se podría comparar con el degustar un manjar, y el penetrar de un valor en mí, el ser afectado o captado por él, que podría compararse más bien con el dolor punzante” (Hildebrand, 2006, p. 28). Además, sutilmente señala las cualidades que se pueden captar en los distintos valores: con la profundidad (la principal), están la plenitud o vivacidad, la proximidad al valor, la diferenciación y la pureza en la asunción del valor.

Con esto, Hildebrand matiza, por un lado, la idea de “apetito” de la tradición, enfatizando no tanto el carácter cosmológico del movimiento afectivo tendencial cuanto el carácter de respuesta a los valores que es propio de las esferas afectiva, volitiva y cognoscitiva; y, por otro lado, enriquece los grados de familiaridad que uno puede tener con los valores, de suerte que comprendamos mejor esa distancia abisal o sutil

entre el conocer, el sentir y la acci3n morales, ya sea en una buena acci3n puntual, ya en una virtud o en un vicio: “A la infinita profundidad de los valores les corresponde una infinita graduaci3n en la compresi3n de ellos” (Hildebrand, 2006, p. 30).

Y en tercer lugar, realiza una distinci3n clave moralmente entre tres modos de ceguera a los valores que completan el arco entre el ser moral y la buena acci3n por el conocer moral (captar, ver o sentir los valores). Resulta trascendental hoy reconocer que m1s que enfermedades de conciencia, otros 3rganos personales est1n siendo afectados. Pongamos el ejemplo de Hildebrand (2006):

Alguien que ha vivido un matrimonio feliz conoce a otra mujer por la que experimenta una pasi3n superficial pero impetuosa. ́l, que antes teńa un fino *sentimiento* de qu3 ĺmites est1n establecidos por el matrimonio a la amistad con otra mujer, se ha vuelto de pronto ciego para ellos. [...] No ha desaparecido la compresi3n del valor *fidelidad matrimonial* en general, pero ś la de que una conducta como la suya significa una contravenci3n contra ́l. [...] Y, cuando la pasi3n huye, vuelve de pronto a entenderlo y dice acaso: ś, ahora veo qu3 injusta fue mi conducta. (pp. 52-53)

Esta es la que llama ceguera moral por subsunci3n a alg3n valor concreto, que puede extenderse a grupos de valores en la ceguera moral parcial:

Cuanto m1s alto es un valor moral o una virtud, m1s f1cilmente se encuentra una ceguera para ellos. Aś, hay muchos m1s hombres que est1n ciegos para el amor puro, la humildad, la virginidad o el esṕritu asc3tico de sacrificio, que hombres que no comprenden la justicia, la fidelidad, la solidaridad o la veracidad. (p. 45)

Y puede profundizarse la ceguera hasta el estrato m1s íntimo en la total y constitutiva ceguera moral a los valores cuando el hombre ya no ve lo bueno y lo malo; aś como para el ciego es vacío el concepto de rojo o verde, no hay visi3n moral del mundo (Hildebrand, 2003, p. 48). Por el contrario, nos queda familiarizarnos con la captaci3n de estos valores y que conmuevan toda nuestra vida desde el coraz3n. Podemos recordar las palabras del Evangelio cuando Cristo dice que lo importante es lo que sale del coraz3n y d3nde se pone. La vida afectiva se alimenta de lo que nos llega al coraz3n, y por eso damos lo que en ́l llevamos. El arte de vivir significa saber entonces qu3 y c3mo dejamos entrar a nuestro centro espiritual afectivo y cu1n libre y luminosamente realizamos esta acci3n tan inmanente y tan íntima, tan trascendente y abierta al mundo de las otras personas siempre.



## Referencias

- Bauman, Z. (2005). *Amor líquido: acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- Fromm, E. (2004). *El arte de amar*. Madrid: Paidós.
- Haecker, T. (1957). *Metafísica del sentimiento*. Madrid: Rialp.
- Hildebrand, D. V. (1953). *Nuestra transformación en Cristo II*. Madrid: Rialp.
- Hildebrand, D. V. (1983). *Ética*. Madrid: Encuentro.
- Hildebrand, D. V. (2001). *El corazón. Un análisis de la afectividad humana y divina* (4.<sup>a</sup> ed.). Madrid: Palabra.
- Hildebrand, D. V. (2003). *Actitudes morales fundamentales*. Madrid: Palabra.
- Hildebrand, D. V. (2006). *Moralidad y conocimiento de los valores*. Madrid: Cristiandad.
- Hildebrand, A. V. (2005). *Alma de León. Biografía de Dietrich von Hildebrand* (2.<sup>a</sup> ed.). Madrid: Palabra.
- Hildebrand, D. V. (1953). *Nuestra transformación en Cristo II*. Madrid: Rialp.
- Hildebrand, D. V. (1983). *Ética*. Madrid: Encuentro.
- Hildebrand, D. V. (2001). *El corazón. Un análisis de la afectividad humana y divina* (4.<sup>a</sup> ed.). Madrid: Palabra.
- Hildebrand, D. V. (2003). *Actitudes morales fundamentales*. Madrid: Palabra.
- Hildebrand, D. V. (s. f.). *La esencia del amor*. Pamplona: Eunsa.
- López Quintás, A. (1994). *Cómo formarse en ética a través de la literatura*. Madrid: Rialp.
- Roldán, A. (2010). *Metafísica del sentimiento*. Madrid: CSIC.
- Sánchez-Migallón, S. (2003). *El personalismo ético de Dietrich von Hildebrand*. Madrid: Rialp.
- Sellés, J. F. (2000). *Antropología para inconformes*. Madrid: Rialp.
- Sellés, J. F. (2004). El amar personal. *Pensamiento y Cultura*, 7, 55-62.

# 9

## La ipseidad des-en-mascarada:

### Exterioridad, alteridad y apertura del otro en Lévinas y Derrida

JULIA URABAYEN\*

JORGE LEÓN-CASERO\*\*

*La máscara no oculta el rostro, es rostro.  
Sobrecodificación del significante.*

Deleuze y Guattari (2001, p. 121)

La reflexión levinasiana surge como una crítica rotunda a la filosofía tradicional, a ese modo de concebir la realidad basada en la presencia y la identidad, lo que conduce a la exclusión del otro. Frente a un pensar ontológico, el lituano propone un pensar ético que se vertebra en torno a la alteridad; es decir, ante una comprensión del ser humano como sujeto soberano, que se pone y se define por el poder, Lévinas va a incidir en la pasividad, el no poder, la apertura, la recepción del otro y la responsabilidad. Así, la ipseidad o identidad del ser humano será constituida por la alteridad, pero lo será ética, no ontológicamente, porque el sujeto será sujeto-a, o lo que es lo mismo, responsabilidad. Esos son los rasgos del ser humano que destacará el humanismo del otro.

En un intento por llevar aún más allá la obligada atención al otro, a la otredad del otro, Derrida desarrollará una crítica radical a la postura levinasiana, que continuará de forma constante durante toda su vida; deconstrucción de todo rastro de ipseidad y soberanía en la relación con el otro, la postura derrideana, aún con todo, parece seguir presa de una última frontera: la medida de lo humano, del otro

.....  
\* Docente de la Universidad de Navarra y la Universidad San Jorge (Zaragoza).

.....  
\*\* Docente de la Universidad de Navarra y la Universidad San Jorge (Zaragoza).



como persona situada entre el animal y el dios, ejemplos paradigmáticos ambos de una soberanía no obligada a responder por sus actos. Desde este punto de partida, la comunicación propuesta pretende cuestionar, desde sus mismos fundamentos levinasianos, esta aparente in-deconstructibilidad de la otredad personal como último resquicio de una noción de sujeto soberano que aún continúa fundamentando la ipseidad, la endogamia y la soberanía de todos los discursos del Estado-Nación.

### **El sujeto vulnerable y pasivo del humanismo del otro: la ipseidad constituida éticamente por la alteridad**

La obra de Emmanuel Lévinas destaca, desde el inicio, las notas discordantes y los elementos de separación respecto a la filosofía occidental, a ese pensar que va de Jonia a Jena. La acusación que realiza a ese modo de concebir la realidad es que es una filosofía de la identidad o de la ipseidad, que es alérgica a la alteridad (Lévinas, 1977, p. 310). Desde los filósofos griegos, la alteridad ha sido considerada en clave ontológica, por lo que ha sido reducida a la diferencia, a ser otro ser o de otro modo, y no a ser de otro modo que ser. Por ello, la filosofía de la identidad se ha construido a partir de y sobre la incompreensión del otro, del totalmente otro, lo que ha dado lugar a una totalidad inmanente y excluyente que ha pasado del plano práctico a la política.

Si bien es cierto que la filosofía ha generado una comprensión de la política como democracia, que es el gran logro de Grecia, a su vez ha provocado violencia y guerras, lo que muestra que su mayor debilidad reside en su deficiente comprensión del sentido de lo humano que convierte al otro en exterminable. El humanismo europeo es un humanismo insuficiente, que ha culminado en la muerte del hombre en su forma más inhumana: el genocidio (Lévinas, 2005, p. 135). Y ello es fruto de la noción de ser humano que está ligada a la filosofía de la identidad: sujeto soberano, que constituye su identidad desde sí mismo y de modo autónomo excluyendo y, posteriormente, aniquilando al otro.

El pensador lituano, por una parte, considera muy valiosa la concepción griega de la política y, a pesar de su crítica a la “sabiduría de las naciones” (Lévinas,



1982, p. 99), sostiene que la dimensión institucional es imprescindible para que, en la práctica, el ser humano sea respetado (Fornet y Gómez, 1985, p. 63). Sin embargo, por otra parte, incide en que sin una afirmación primera, anárquica de la alteridad radical, no es posible la política: “Lo que queda fuera de consideración, en esta eventualidad, es que es necesaria una *orientación* que le lleva a preferir la palabra a la guerra” (Lévinas, 1972, p. 44). La ética, el reconocimiento del otro es anárquica, no es el resultado de un diálogo o de un acuerdo político. Esa experiencia primaria del otro, que se hace patente de un modo gratuito en el momento en el que se está cara a cara con el otro, es la que ha de tomarse como punto de inicio para alcanzar una nueva definición del ser humano. La filosofía levinasiana es, en este sentido, una comprensión del ser humano que se opone a la antropología occidental: el principio no es el poder, no es el sujeto soberano; el principio es la vulnerabilidad, el no poder poder, el ser sujeto-a o rehén del otro.

Lo que significa este humanismo del otro se ve mejor si se tiene en cuenta que Lévinas toma como referencia a la hora de entender el humanismo occidental a Kant. Para el regiomontano, el hombre es un ser personal, que es un fin en sí mismo y nunca ha de ser tratado como un medio, lo que el lituano acepta. El problema, y punto de ruptura, reside en la definición del ser humano por su libertad, entendida como espontaneidad y autonomía. Desde este punto de vista, el hombre es un agente que realiza acciones libres de las que es responsable; y es un ser digno en la medida en la que es dueño y señor de sus acciones y capaz de responder de ellas: en eso consiste su ser persona (Lévinas, 1994, pp. 32-33). Si esto es así, para Lévinas se hace necesario abandonar la noción de persona: “La grandeza del antihumanismo moderno —verdadero más allá de las razones que otorgue— consiste en dar un lugar claro a la subjetividad de rehén eliminando la noción de persona” (p. 218). La imagen del ser humano como un ser autónomo que es dueño de sus obras y responsable de sus actos pretendía mostrar su grandeza; sin embargo, para el lituano, el ego encerrado en sí mismo, mónada clausurada, acaba por estrangular al otro y por negarle su derecho a la existencia, pues el egoísmo del yo clavado a sí mismo ha entrado en una relación dialéctica de exclusión con el otro.



Frente a esta concepción del ser humano, Lévinas incide en la apertura a la trascendencia, en la aparición del noúmeno que rasga la totalidad desde la misma exterioridad, que, ahora, permaneciendo *alter* y exterior, constituye a la ipseidad. Esto es posible porque esta constitución de la identidad por medio de la alteridad no es ontológica, sino ética. Para Lévinas, la llegada de lo que viene de fuera, de lo otro, que es el otro, se hace patente en el rostro y se produce, como ya se ha señalado, de una forma an-árquica, como puro don gratuito, que enseña al hombre quién es realmente, ya que lo eleva a la responsabilidad:

El término Yo significa *heme aquí*, respondiendo de todo y de todos. La responsabilidad para con los otros no ha sido un retorno sobre sí mismo, sino una crispación exasperada, que los límites de la identidad no pueden retener. La recurrencia se convierte en identidad al hacer estallar los límites de la identidad, el *principio* del ser en mí, el intolerable reposo en sí de la definición. [...] La responsabilidad dentro de la *obsesión* es una responsabilidad del yo respecto a lo que ese yo jamás ha querido, es decir, respecto a los otros. [...] No es, sin embargo, alienación puesto que el Otro en el Mismo es mi sustitución del otro conforme a la *responsabilidad*, por la cual, en tanto que *irremplazable*, yo estoy asignado. Por el otro y para el otro, pero sin alienación, sino que inspirado. (Lévinas, 1999, p. 183)

La responsabilidad surge, pues, ante esa manifestación del otro que tiene significado en sí mismo (rostro), que es visitación que habla, que apela y que es humano en sí mismo. En este sentido, lo que Lévinas destaca, en primer lugar, es que lo propio del ser humano es la responsabilidad, lo que permite recuperar la fraternidad. El hombre no solo ha de responder de sí mismo, ha de responder del otro, del lejano, que, siendo otro, es hermano<sup>1</sup>, ya que ser hermano es ser responsable, tener que responder del y por el otro. Ahora bien, esta fraternidad no supone, de ninguna forma, la existencia de un género ni de nada común entre los seres humanos, ya que la alteridad del otro es siempre radical, absoluta e irreductible. La fraternidad, lo mismo que la responsabilidad, es ética y no ontológica.

Este humanismo que cuestiona la prioridad de lo mismo busca establecer la apertura y recepción del otro en el mismo como un elemento constitutivo del propio

.....  
1 Lévinas establece una profunda vinculación entre responsabilidad y fraternidad, tomando como referencia la lengua hebrea en la que ambos términos están unidos etimológicamente: *Ah* ('hermano') y *Ahrayut* ('responsabilidad').

sujeto: “yo es otro” (Lévinas, 1972, p. 88). La subjetividad del sujeto es su propia apertura a la alteridad. Y para que esto se cumpla adecuadamente, es necesario que el otro concierna al yo, permaneciendo exterior, y que, por su propia exterioridad, haga salir al yo de sí mismo. El otro logra esta trascendencia del yo porque se presenta sin mediación y dirige un mandato imperativo al yo elevándolo a la responsabilidad, a la necesidad de responder (Hayat, 1995, pp. 12-13)<sup>2</sup>.

Por lo tanto, el otro es el que pone en cuestión al yo, y no el yo quien se cuestiona. La apertura propia del sujeto como respuesta a la apelación del otro es, a su vez, su vulnerabilidad, su pasividad radical, que es definida por Lévinas con los términos de *sustitución*, *responsabilidad* y *expiación*<sup>3</sup>. El sujeto como sujeto-a es un ser marcado por la pasividad y el no poder, por la apertura a una trascendencia o exterioridad, que ni en su modo de presentarse ni en su modo de constituir a la ipseidad es gnosológicamente apresable ni ontológicamente fundamento o principio.

A Lévinas lo que más le interesa es destacar que la ruptura de la totalidad o de la ipseidad se realiza en un sentido ético como un éxodo o salida de sí. De ahí que señale que esta salida hacia el otro es el deseo o la sociabilidad, y que este no es fruto de una necesidad o insatisfacción de un ser consigo mismo. El yo es un ser pleno e independiente, subsistente —hipóstasis— que no necesita al otro como un complemento u objeto de satisfacción (Lévinas, 2000, p. 57) ni como un fundamento de su existencia. La relación con el otro, que cuestiona al yo y le enfrenta consigo mismo, se convierte en constitutiva de la identidad de un ser que está volcado hacia los demás y no puede ser sí mismo sin esa apertura, porque la salida es tan inherente al yo como el *conatus essendi* (Lévinas, 1972, p. 97); pero no por ello esa trascendencia se transforma en sustrato o sustancia del sujeto, sino que continúa siendo la ruptura de su ipseidad autosuficiente.

Al hilo de estas reflexiones, Lévinas incide en varios aspectos. En primer lugar, señala que esta recepción de la trascendencia es una relación con el otro que es

.....  
2 Lévinas (1993) insiste en que hay a la vez una presencia, ingreso en el orden del fenómeno, y un alejamiento o ausencia, previo y propio de la aparición del otro: huella.

.....  
3 Los términos que Lévinas utiliza para definir ese sujeto son progresivamente más exigentes; acaba identificándolo a cada hombre con el Mesías (cfr. Lévinas, 1976, p. 120).



asimétrica porque exige la responsabilidad del yo frente al otro, pero no la del otro hacia el yo (Hayat, 1995, p. 16). La llegada del otro desgarrar al yo y lo despierta, elevándolo a la toma de conciencia de su responsabilidad, que es gratuita y no intercambio de favores, es justicia (Lévinas, 1993, p. 193). Esta recepción del otro es, por tanto, una constitución ética, no ontológica. Otro aspecto que Lévinas señala es que la relación humana tiene lugar cara a cara, como una relación anárquica en la que el rostro tiene sentido por sí mismo y el yo queda expuesto “a la acción del otro a la espera de una respuesta” (Hayat, 1995, p. 15). El yo que recibe al otro comprende que ser yo es responder al otro y del otro, ser responsable, y que el otro es otro sin la intervención del yo. Este es el sentido de la ética, de ese modo de relacionarse con el otro que respetará su alteridad sin buscar apropiársela o reducirla.

El siguiente rasgo en el que incide Lévinas a la hora de desentrañar el significado de la relación humana es que la proximidad del otro, que tiene sentido por sí mismo, es un entendimiento de individuo a individuo, por lo que es lenguaje original (Lévinas, 1977, pp. 63-64). La relación entre seres que no se anulan el uno al otro es posible porque el otro se expresa, se manifiesta en el discurso. El lenguaje es lo que permite mantener la separación del yo y la relación cara a cara con el otro: hace posible la aparición del noúmeno sin reducirlo a un fenómeno, porque en su aparecer es más que aparición, es invocación y huella. De esta forma, el autor está abriendo el hombre a la bondad (p. 261).

Al hilo de su insistencia en la responsabilidad y la apertura propia del sujeto vulnerable y pasivo que recibe al otro y responde por él, Lévinas (1995) señala que esto implica una primacía de la ética sobre la ontología, pues es “una manera de subordinar el conocimiento, la objetivación al encuentro con otro presupuesto en todo lenguaje” (p. 108). La primacía de la ética incide en una comprensión del hombre como pasividad, como exposición a ser afectado e interpelado desde fuera por algo que no tiene su origen en él, lo que reubica al hombre en su lugar (Lévinas, 1999, p. 194).

El ser humano no es ese famoso sujeto libre, autónomo, soberano y detentor de poder o poderes. El hallazgo de la falacia de dicha imagen mítica es el gran logro



del antihumanismo. Ahora bien, una vez descubierto esto, es urgente afirmar que la libertad es justa si reconoce su origen heterónomo —el mandato— y que por ello no es un valor absoluto, sino que se justifica por algo que es externo a sí misma: “La libertad debe justificarse. Reducida a sí misma, se lleva a cabo, no en la soberanía, sino en la arbitrariedad. [...] La libertad no se justifica por la libertad” (Lévinas, 2012, p. 307). En otras palabras, el humanismo del otro no es un antihumanismo, sino una reubicación del ser humano, una comprensión nueva que muestra lo que ha sido olvidado y excluido por la filosofía de la ipseidad, que ahora ha sido des-en-mascarada y puesta al descubierto.

Ello significa que, debido a su noción deficiente de persona y libertad, la filosofía occidental es antihumanista. Ahora bien, una vez declarada la insuficiencia del humanismo occidental, Lévinas se propone rehabilitar el humanismo, definirlo en su verdadero sentido: el humanismo del otro. Para el lituano, la crisis del humanismo, tal como la plantean los antihumanistas, se debe a que el hombre es un juguete de sus obras; la imagen del hombre como ser privilegiado, digno y capaz de dominar el mundo es ilusoria. Se ha asistido a la ruina del mito del hombre como fin en sí mismo (Lévinas, 1972, p. 70). Ante este certificado de defunción, el pensador hebreo considera que no se puede volver a una filosofía de la sustancia, pero estima necesario salir de este clima:

No aceptar que el ser sea *para mí* no es rechazar que él es en vista del hombre, no es dejar el humanismo, [...] es únicamente rechazar que la humanidad del hombre resida en su posición de Yo. El hombre por excelencia —la fuente de la humanidad— es quizás el Otro. (Lévinas, 1994, p. 59)

Así pues, es posible rehabilitar el humanismo, pero para ello hay que definir al hombre como pasividad originaria, anterior a la libertad, y no como actividad o poder. La cuestión central, la opción que Lévinas encuentra para rehabilitar el humanismo es, por tanto, la problematización de la subjetividad humana, que reside en la apertura al otro, en la trascendencia, que no es pérdida ni alienación de la ipseidad, sino su verdadero sentido: el sujeto es para otro, responsable. De ahí que a pesar de aceptar la crítica antihumanista al humanismo occidental, Lévinas no renuncie al humanismo, sino que centre su pensamiento



en entenderlo adecuadamente: el hombre no es un sujeto cerrado en sí mismo y autosuficiente, sino un ser abierto a la alteridad, constituido por dicha alteridad, e infinitamente responsable del otro.

### ***Hors de l'humain*: violencia y bestialidad en la constitución de la persona**

Esta supuesta vulnerabilidad y pasividad en la constitución de la ipseidad del sujeto levinasiano desde la trascendencia de una exterioridad del otro que permanece irreductiblemente exterior a sí mismo fue criticada en 1964 por un joven Derrida que aún veía en ella la lógica básica de la auto-posición soberana, propia de la ontología y la fenomenología occidentales (Derrida, 1989, pp. 108-210). Para Derrida, aun teniendo en cuenta el modo ético-no-ontológico de la relación con el otro defendido por Lévinas, es necesario suprimir la temporalidad propia de dicha relación ética si queremos poder aspirar a una relación no violenta con el otro. De este modo, para el argelino, la propuesta levinasiana aún seguiría siendo deudora de una temporalidad obsesionada por la presencia a sí de toda experiencia que torna superfluo cualquier intento de romper la ipseidad del sujeto moderno. A este respecto, Derrida (1989) es sorprendentemente nítido:

Si el presente viviente, forma absoluta de la abertura del tiempo a lo otro en sí, es la forma absoluta de la vida egológica, y si la egoidad es la forma absoluta de la experiencia, entonces el presente, la presencia del presente y el presente de la presencia son originariamente y para siempre violencia.[...] La metafísica de Lévinas presupone en un sentido la fenomenología trascendental que pretende poner en cuestión. Y sin embargo no nos parece menos radical la legitimidad de esa puesta en cuestión. (p. 173)

Para Derrida, el-otro-frente-a-mí de la rostridad levinasiana no respeta suficientemente la otredad del otro en la constitución de la apertura del yo. No toma suficiente distancia. No subraya suficientemente la diferencia pre-originaria. Ningún *heme aquí* in-mediató de la presencia a mí del otro existe en la lectura derrideana. En realidad, para el argelino, ni siquiera el otro radicalizado de su propio pensamiento permite la constitución de la ipseidad, ni en su modo ontológico, ni en su modo ético como apertura a la alteridad inmediatamente presente a mí o salida inmediata de sí.

En su lugar, la inmediatez del otro levinasiano, la inmediatez de su rostro-mandato, es sustituida en Derrida por el “espaciamento” o *Khorà* propia de la mediación técnica en la que consiste lo propio de la apertura del sujeto como imposibilidad de su auto-posición. Todo en la constitución siempre fracasada del sujeto y del yo es una mediación sin posibilidad de llegar a un núcleo originario de inmediatez, ni en su forma originaria, ni en su autoposición, que, previa mediación de lo otro, produjera una ipseidad inmediata como punto desde el cual partir: *Homo-prótesis* y *cyborg transcendental*, la otredad derrideana “sólo puede manifestarse como lo que es, antes de la verdad común, en una cierta no manifestación y en una cierta ausencia, [...] su fenómeno es una cierta no fenomenalidad, su presencia [es] una cierta ausencia” (Derrida, 1989, p. 123).

Este primado de la ausencia sobre la presencia en la ruptura de la ipseidad del sujeto lleva directamente a la hipostasis de la otredad como “acontecimiento (*événement*) por venir”. O lo que es lo mismo, la otredad, el otro derrideano, en última instancia, se define primariamente mediante una relación temporal más allá de la simultaneidad temporal de la presencia, propia de la ipseidad del sujeto. El otro, sin ser tiempo, es lo que abre a él nuestras constituciones pre-subjetivas de forma previa a la constitución del yo. Frente a esta apertura al tiempo mismo otorgada por el otro, las filosofías de la presencia pura, de la inmediatez temporal, de la co-presencia noética en la que Husserl basaba su fenomenología, permanecerían de forma constante en una *epojé* temporal patológica que impediría toda relación con el tiempo en la constitución del sujeto.

La apuesta por la presencia a sí de la experiencia presente como única forma posible de experiencia, el principio de identidad de la experiencia, por así decir, esto es, propiamente hablando, la ipseidad, fundamentaría la violencia propia de la filosofía occidental. En este sentido, Derrida (1989) es claro:

Al no pensar lo otro, no tienen el tiempo. Al no tener el tiempo, no tienen la historia. La alteridad absoluta de los instantes, sin la que no habría tiempo, no puede producirse en la identidad del sujeto o del existente. Aquella viene al tiempo por el otro. [...] Incapaces de responder a lo otro en su ser y en su sentido, fenomenología y ontología serían, pues, filosofías de la violencia. (p. 124)



Así, 40 años después, esta crítica a la violencia originaria de la presencia en la filosofía occidental se anuda en la lectura derrideana con la crítica a la bestialidad o animalidad intrínseca del Logos; esto es, con la definición misma de lo humano como “animal racional”. A propósito de un comentario a *Diferencia y repetición* de Deleuze en su seminario de 2001: *La bête et le souverain*, Derrida hace suyo el discurso de la bestialidad —*bêtise*, y no *bête*, como categorías propias de lo humano y diferentes del animal— del pensamiento occidental. Esta bestialidad del logos consistiría en el deseo o voluntad impositivos y tajantes de una inteligencia exacta y precisa en la creación de sus conceptos y categorías, en última instancia, en de-limitaciones o definiciones como imposición esencialista de los artículos definidos. Se trata, por tanto, de la función mistificante del lenguaje de la presencia:

La S es P, en el mismo artículo definido, El o La, es siempre bestialidad, definición de la bestialidad. La bestialidad es tanto definitoria como definida. Es lo que quiere decir, sin duda, Flaubert cuando declara que concluir, parar, terminar y definir, concluir parando y señalando categóricamente una definición, es un signo de bestialidad. [...] Sí, la bestialidad consiste en querer concluir. (Derrida, 2001, p. 220)<sup>4</sup>

Ahora bien, como condición de posibilidad misma de este deseo de definición, de este “mismo deseo de inteligencia que es la bestia”, comenta Derrida (2003) la noción de una libertad del sujeto autónoma y soberana en camino hacia la constitución de su propia ipseidad. Afirma el argelino:

Por “ipseidad”, sobreentendiendo, por tanto, un “yo puedo”, o al menos el poder que se da a sí mismo la ley, su fuerza de ley, su representación de sí, la reunión soberana que se reapropia de sí en la simultaneidad del ensamblaje o de la asamblea, del estar-juntos, del “vivir-juntos”. (p. 30)

Sea como *Eleutheria* (libertad, propiamente hablando) o como *Exousía* (licencia o libertinaje), las conclusiones derridenanas son claras. La libertad como facultad de un poder hacer, de tomar una decisión, es la condición irrecusable de la autodeterminación del “sí mismo”: “Nada de libertad sin ipseidad, y viceversa, nada de ipseidad sin libertad” (p. 45).

<sup>4</sup> Y un poco más adelante se lee: “Le savoir est souverain, il est de son essence de vouloir être libre et tout puissant, de s’assurer le pouvoir et l’avoir, la possession et la maîtrise de son objet” (p. 376).



Frente a esta libertad soberana, voluntarista y autárquica como conceptualización directamente relacionada con la noción de *Kratos*, Derrida (2003) intentará alumbrar el horizonte de una nueva libertad pre-subjetiva o pre-crática como condición de posibilidad de la apertura a la otredad y, por tanto, al tiempo, “la libertad se extiende a todo lo que aparece en lo abierto. Se extiende al acontecimiento de todo lo que, en el mundo, y de entrada en el ‘hay’ del mundo, viene a la presencia” (p. 81). Esta nueva conceptualización de la libertad sería, pues, una libertad anterior y más profunda en la constitución del sujeto. Antes incluso que la libertad propia de un sujeto soberano ya constituido y capaz de ejercer su soberanía, es necesario que exista la libertad pre-árquica que posibilite la constitución misma de la ipseidad del sujeto mediante la influencia de la otredad.

Ahora bien, para Derrida, el hecho mismo de que sea necesario postular esta libertad pre-árquica como condición de posibilidad de la constitución de la ipseidad implica necesariamente la imposibilidad de una autoposición “natural” originaria del “sí mismo”, razón última de la performatividad propia de toda ipseidad; es decir, para Derrida, la necesidad irrecusable de tener que postular esta libertad pre-árquica implica obligatoriamente una interrupción, una mediación técnica, no natural, un espaciamiento inevitable en la autoposición del sí “mismo” como “sí mismo”, pues esta lógica del sí mismo no es sino decisión. La auto-posición de la razón no es sino decisión, mediación técnica, Ley. Ni naturaleza ni ontología. Ley. Ética y Jurídica. Acto impuro, mediado, mediador y mediante de una voluntad que se cierra sobre sí. Autoposición originaria de una ipseidad previa a la noción de “sujeto” y de “yo”. Pero... ¿previa también a la noción de “humano”, y de “persona”? En este punto Derrida no es tan claro.

Por una parte, ya lo hemos dicho, el filósofo concibe lo propio de lo humano en su diferencia con la inmediatez de los dioses y la relativa inmediatez de los animales “pobres en mundo”, en su grado de mediación protética. Lo humano, si se puede aún hablar de algo así, sería la constitución de la mediación técnica como espaciamiento pre-originario de la otredad radical, de lo “monstruosamente otro, del otro irreconocible”, esto es, del otro irreconocible siquiera



como otro yo. Ahora bien, afirma Derrida (2001) que “lo ‘irreconocible’, diría de manera un poco elíptica, es el comienzo de la ética, de la Ley, y no de lo humano” (p. 155). En otras palabras, la mediación técnica del espaciamento originado por la otredad es el origen mismo de la Ética y de la Ley, pero no de lo humano. ¿Qué es, pues, lo humano para Derrida?

Sin poder dar una respuesta directa a esta cuestión, sí podemos al menos ir aproximándonos al sentido deconstruido que este término adquiere tras la lectura derrideana. De este modo, podemos afirmar que, para Derrida, la ruptura de la ipseidad no puede no problematizar cuanto menos el sentido de lo humano: “Romper con toda identificación de una imagen de sí, con todo ser vivo parecido”, es romper “con toda fraternidad o toda proximidad humana, con toda humanidad. Este lugar del Otro, ¿no debe ser a-humano?” (Derrida, 2001, p. 177). Ahora bien, este otro no humano, esta “divinianimalidad” señalada por este autor como “el referente quasi transcendental, el fundamento excluido, prescrito, denegado, dominado, sacrificado de lo que él funda, a saber el orden simbólico, el orden humano, la ley, la justicia” (p. 177), es, a su vez, y como en toda deconstrucción, la imposibilidad misma de que lo humano se auto-imponga en su ipseidad. La salida de sí levinasiana es convertida por Derrida en su comentario a Paul Celan en una auténtica “salida fuera de lo humano”.

Para este último, al menos en la lectura derrideana, el arte, la técnica mediadora por excelencia, esa técnica que en tanto que Ética o Ley Derrida ya ha distinguido de lo humano, sería prioritariamente *unheimlich*, palabra traducida al francés como *étrange* o *dépaysant*. Un arte donde “se encontrarían en su casa estas cosas *apparentemente* inhumanas”, y entre ellas, de forma primordial, “los autómatas o las marionetas” (Derrida, 2001, p. 350 [cursivas agregadas]). Los autómatas y las marionetas, pues, como lo *apparentemente* inhumano. Una referencia directa al teatro, tanto griego como vanguardista, a las máscaras de la constitución del personaje, de la persona misma, es situada por Derrida-Celan en el corazón mismo de lo *apparentemente* inhumano. Del arte *apparentemente* in-humano.

Pero es que, además, precisa Derrida, esta ipseidad, esta autoposición del sí-mismo, del *Selbst* que estamos constantemente analizando, “no es todavía ni un ‘Yo’ ni

un individuo, ni un nosotros ni una comunidad, es un 'quien' ante todo 'Yo', todo individuo, *toda persona*, todo nosotros y toda comunidad" (Derrida, 2001, p. 355). En otras palabras, tanto la otredad como la ipseidad son indecibles pre-origina-rios al origen mismo tanto de "lo humano" como de "la persona". Por esta razón, al menos en apariencia, la deconstrucción de la ipseidad en su llegada a un "quien" que no es "yo" como incondicional archioriginario de la *différance* implicaría una salida tanto de "lo humano" como de "la persona". Ni la definición de lo humano como "animal racional", ni la constitución del yo como persona —ya sea esta en-tendida como construcción del personaje (esto es, como máscara-suplemento), como síntesis temporal de la narratividad del yo, como forma substancial, o como continua configuración inter-subjetiva sin fin— son, para Derrida, configuracio-nes previas al "quien" que encamina hacia la ipseidad del "yo", a la vez que lo imposibilita. El "quien" no sería ni hombre ni persona.

Ahora bien, la cosa no está tan clara, pues también afirma Derrida que "la esencia del hombre" —¿pero de qué hombre?, ¿la esencia de lo humano?, ¿de lo *aparente-mente* humano?, ¿del animal racional?—, si es que todavía se puede hablar de algo así sin ser traicionados por el mismo lenguaje que habla con o sin "yo" —su *Grundzug*—, "es este ser extraño a todo lo que se puede identificar como familiar, reco-nocible, etc. Lo propio del hombre sería, en suma, esta manera de no estar seguro en su propia casa" (Derrida, 2001, p. 357). ¿Lo humano nuevamente como salida de sí levinasiana? No, desde luego. Lo humano como "salida fuera de lo humano". Más allá o más acá de lo humano. La otredad no es humana en Derrida. Pero en esta salida de "lo humano", ¿de qué "humano" se trata exactamente? ¿Salida de lo humano como "animal racional", o salida de lo humano como autopo-sición bestial de la razón? ¿Sería esta una nueva definición bestial de lo humano en su autopo-sición como no-bestial? ¿Es que acaso no ha sido siempre ese movimiento el propio de lo humano denunciado por Derrida y del cual intenta salir?

Derrida (2001) responde: "No hay nada propio de lo humano" (p. 357). Imposi-ble rehabilitar ningún humanismo. El único humanismo posible no podría siquiera ser nada propio de lo humano. No existe nada propio de lo humano.



Únicamente mediación. Técnica y mediación. Suplemento archi-originario previo al *arché* propio de la bestia. Y entre la técnica y la definición de lo humano, un salto, un espaciamento, una decisión bestial, voluntaria, performativa, pero que no debe ser identificada con lo irracional, sino precisamente con lo racional, con el autodenominado animal-racional, con lo racional-irracional como indecible previo a la lógica de la identidad fundada precisamente por esta bestialidad propiamente humana. Hombre-bestia. Violencia y bestialidad no pre-humanas, sino propiamente humanas. En el extremo, no podremos decir que la otredad inhumana de Derrida “es”, ni siquiera impropriamente. “Es” implicaría siempre “ipseidad”. Lo inhumano no es. Otro modo *que* ser, entonces. Inhumano.

¿Y la persona?, ¿acaso no es la persona misma esa máscara que no oculta nada sino su propia condición de máscara, ese suplemento originario que rompe continuamente la ipseidad de la autoposición del “yo” y que en su propio olvido de su condición de máscara fundaría la ilusión de la ipseidad propia de la autoposición de lo humano? ¿Sobrecodificación de una corporalidad a-significante al modo de-leuziano? ¿Acaso no es la persona, la noción de persona, el suplemento mismo, el movimiento mismo orientado a colmar el espaciamento de la otredad mediante la autoposición del hombre-bestia? La bestia humanidad de la persona. La autoposición del “yo”, o del “nosotros” como persona. Como si lo humano se autoposicionara en el momento preciso en el que la bestia dice, habla y dice el performativo por excelencia: “Yo soy”. Pero un yo soy en el que su atributo inmediato, “Yo soy persona”, autopondría a su vez el movimiento mismo del suplemento que permita toda deconstrucción. La autoposición misma de una declarada autoposición imposible. Antes incluso de que la otredad constituya la posibilidad-imposible de lo humano en su ipseidad, antes incluso de que lo humano sea propiamente hablando lo impropio como tal, el no tener ningún “en sí” propio, la otredad radicalmente inhumana y aparentemente impersonal derrideana quiere intentar, cuanto menos, un otro de la bestia propia, si no de la persona, sí desde luego del hombre. Hasta qué punto están imbricados el suplemento de la persona y la bestia-humanidad y hasta qué punto sea posible distinguirlos es algo que deberemos desarrollar en otro lugar, siempre en otro lugar.



## Referencias

- Deleuze, G. y Guattari, F. (2004). *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pre-Textos.
- Derrida, J. (1989). Violencia y metafísica. Ensayo sobre el pensamiento de Emmanuel Lévinas. En *La escritura y la diferencia* (pp. 108-210). Barcelona: Anthropos.
- Derrida, J. (2001). *La bête et le souverain I*. Recuperado de [http://www.lemonde.fr/livres/article/2008/10/30/seminaire-la-bete-et-le-souverain-volume-1-2001-2002-de-jacques-derrida\\_1112733\\_3260.html](http://www.lemonde.fr/livres/article/2008/10/30/seminaire-la-bete-et-le-souverain-volume-1-2001-2002-de-jacques-derrida_1112733_3260.html)
- Derrida, J. (2003). *Voyous. Deux essais sur la raison*. París: Galilée.
- Fornet, R. y Gómez, A. (1985). Filosofía, Justicia y Amor. Entrevista con Emmanuel Lévinas. *Acontecimiento*, 3, 63.
- Hayat, P. (1995). La philosophie entre totalité et transcendance. En *Altérité et transcendance* (pp. 12-13). París: Fata Morgana.
- Lévinas, E. (1972). *L'Humanisme de l'autre homme*. París: Fata Morgana.
- Lévinas, E. (1976). *Difficile liberté: essais sur le judaïsme*. París: Alban Michel.
- Lévinas, E. (1977). *Totalidad e infinito: Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca: Sígueme.
- Lévinas, E. (1982). *De l'évasion*. Montpellier: Fata Morgana.
- Lévinas, E. (1993). *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*. Valencia: Pre-textos.
- Lévinas, E. (1994a). *Dios, la muerte y el tiempo*. Madrid: Cátedra.
- Lévinas, E. (1994b). *Liberté et commandement*. París: Fata Morgana.
- Lévinas, E. (1995). *Altérité et transcendance*. París: Fata Morgana.
- Lévinas, E. (1999). *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*. Salamanca: Sígueme.
- Lévinas, E. (2000). *La huella del otro*. Ciudad de México: Taurus.
- Lévinas, E. (2012). *Totalidad e infinito*. Salamanca: Sígueme.



# La expresión literaria como medio de conocimiento antropológico en la filosofía de Karol Wojtyla

CARMEN GONZÁLEZ\*

## Introducción

El personalismo que caracteriza la filosofía de Wojtyla se desarrolla sobre la base de una percepción fundamental: el hombre no puede ser abordado como un ente más del mundo; no es posible ni apropiado a su altura ontológica pretender encerrar en un concepto la inmensa riqueza de toda persona. Nos proponemos repensar el recorrido intelectual que nuestro filósofo realizó para arribar a esta afirmación.

Wojtyla, sabemos, es un filósofo de fuerte tradición tomista y enorme apertura a la modernidad. A los veintitrés años, habiendo ingresado al Seminario clandestino de Cracovia, acometió por primera vez la ardua tarea de comenzar sus estudios de filosofía en su vertiente tomista; algunos años después, ya ordenado y en Roma, se acercó al tomismo más tradicional de la mano de Garrigou Lagrange. Pero, de regreso en Polonia, conoció otra posibilidad de leer el pensamiento de Tomás de Aquino, en relación con el llamado tomismo existencial de autores como Etienne Gilson o Jacques Maritain. Estas diferentes aproximaciones al pensamiento del aquinate despertaron en él un enorme interés por conciliar la filosofía del ser con la filosofía de la conciencia.

---

\* Doctora en Filosofía por la Universidad Católica de Santa Fe, Argentina; profesora en Filosofía para la Enseñanza Media y Superior, Universidad Católica de Santa Fe, Argentina.



En el comienzo de un artículo que escribió en 1961, señala que “Santo Tomás conocía el concepto de persona y lo definía de un modo muy claro. Otra cosa sería decir si conocía el problema del personalismo y si lo formulaba de manera tan clara como el problema de la persona”<sup>1</sup> (Wojtyła, 2005, p. 303). Es claro que, en el pensamiento de Tomás, el término *persona* se usa en los tratados estrictamente teológicos sobre la Santísima Trinidad, pero que en los tratados filosóficos aborda la cuestión del hombre. Wojtyła vislumbra que este cambio en el uso de los términos se debe a que cuando describe ontológicamente al ser humano, lo hace de modo entitativo y no desde la interna subjetividad de la persona. Concluye este artículo diciendo:

Parece que no hay lugar en su visión objetivista de la realidad para el análisis de la conciencia y de la autoconciencia, [...] en Santo Tomás vemos muy bien la persona en su existencia y acción objetivas, pero es difícil vislumbrar allí las *experiencias vividas de la persona* (Wojtyła, 2005, p. 312 [cursivas agregadas]).

Esta misma preocupación lo llevará a afirmar en 1976 la necesidad de encontrar un camino adecuado que permita superar la aparente antinomia entre esta visión objetivista del hombre y el subjetivismo de corte cartesiano que la modernidad nos ha dejado. Wojtyła (1998) cree ver en la consideración de la *experiencia real del ser humano* esta salida:

Quien escribe esto, está convencido de que la *línea de demarcación entre la aproximación subjetiva* (de modo idealista) y la *objetiva* (realista), en antropología y en ética debe ir desapareciendo y de hecho se *está anulando a consecuencia del concepto de experiencia del hombre* que necesariamente nos hace salir de la conciencia pura como sujeto pensado y fundado “a priori” y nos introduce en la existencia concretísima del hombre, en la realidad del sujeto consciente. (pp. 25-26)

Wojtyła subraya también que “la antropología clásica renegaría precisamente de realismo al pensar al hombre, si por miedo al subjetivismo, traicionara toda la dimensión subjetiva del hombre, y si —olvidando esta cuestión, única en su género, de autoconocimiento— no se pusiera al encuentro con toda la realidad subjetiva” (Styczen, 2003, p. 806).

<sup>1</sup> El mismo Wojtyła señala, algunas líneas más adelante, que el personalismo no es una teoría particular de la persona o una ciencia teórica, sino que más bien, en sentido práctico, trata de la persona como sujeto y objeto de la acción.



Esta subjetividad desde la cual Wojtyła invita permanentemente a pensarnos nada tiene que ver con el subjetivismo moderno que, por un lado, cierra la conciencia sobre sí misma y, por otro, diluye las particularidades individuales de cada hombre en lo universal de la *res cogitans*; alude a ese espacio interior de la conciencia en el que cada persona se vive a sí misma como un ser autodeterminado, autoposeído y gobernado y, por tanto, con un valor absoluto que lo ubica por encima de cualquier otro ser existente en el mundo. Es sabido que este es el itinerario de su obra mayor *Persona y acto*, en la que muestra de qué manera se manifiesta la estructura ontológica de la persona en las acciones personales y de qué modo, entonces, se hace evidente la necesidad de tratar a toda persona según el imperativo del amor.

Wojtyła ha demostrado en toda su obra filosófica —aquella comprendida entre los años 1953 y 1978— un modo novedoso de fundar la moral en la realidad ontológica de la persona humana. Esta novedad tiene que ver, entre otras cosas, con encontrar el método adecuado de expresar aquello que en la intimidad de su ser cada persona experimenta, pero que en la comunicación con otras personas se revela como lo común a todos nosotros.

Todas estas grandes tesis habían sido maduradas ya en otra riquísima dimensión de su vida, la de poeta y dramaturgo; dimensión que no abandonó jamás y que se consolidó como núcleo de su forma de pensar y de vivir, sobre el cual se fueron forjando las dimensiones de su acción como pastor y como filósofo.

## El hombre que se muestra en su poesía

Acceder a la obra poética de nuestro autor no resulta una tarea sencilla; en primer lugar, porque desconocemos toda la riqueza de la gramática de la lengua polaca<sup>2</sup>, y en segundo lugar, porque el contenido de sus poesías trasunta una serie

2 Hemos considerado, para llevar adelante el presente trabajo de investigación, las obras principales del autor en su traducción al italiano por una doble razón; por un lado, por la cercanía cultural entre los pueblos que se expresan en lengua española (por medio de la cual pensamos, sentimos y expresamos nuestras vivencias) y la italiana, cuestión que no nos es posible con una lengua eslava. Por otra parte, y en términos más pragmáticos, porque la edición que utilizamos en este trabajo es la que ha sido finalmente recomendada por el mismo autor.



de vivencias personalísimas que, por ser tales, es difícil comprender de modo acabado. “Se tiene la impresión de que para Karol Wojtyła la poesía fuese algo de mucha intimidad, personal” (Taborski, 2005, p. 5). Es de algún modo un poeta íntimo. Ha dicho casi nada de su obra poética, tal vez porque en las imágenes que se descubren en toda poesía está expresada la verdad de la experiencia vivida de un modo que no puede ser traducido al lenguaje conceptual o argumentativo<sup>3</sup>. Sin embargo —y este es un rasgo común a toda su obra literaria—, la comunicación de experiencias personales pone de manifiesto, como dijimos recién, una universal vivencia de lo humano que pasa por encima de los datos únicos de lo vivido.

Su producción poética durante los primeros tiempos del estallido de la guerra y de la ocupación nazi de Polonia tiene que ver con temas patrióticos y de conciencia social: *El arpista*, *La brecha*, *Los vengadores* o *Proletariado*. Durante un largo periodo que culminó en 1944 escribió la obra *El canto del Dios escondido*, reflexión sobre el sacramento de la Eucaristía, que, junto a otras obras como, por ejemplo, *Surgida de los confesores*, manifiestan su cada vez mayor ocupación en cuestiones teológicas y específicamente sacramentales mientras transcurren sus primeras experiencias pastorales.

Creemos percibir que aquello que vincula a la experiencia mística con la literatura wojtyliana tiene que ver con la experiencia de encontrar a Dios en la propia finitud; en la propia experiencia del mal causado o padecido, en la falibilidad del juicio humano, en el anonadamiento que produce la muerte si el hombre no da el salto a Dios.

En *Peregrinación a los santos lugares*, Wojtyła (1965) dice:

Mi lugar está dentro de Ti. Tu lugar está dentro de mí. Es el lugar de todos los hombres. Sin embargo, en este espacio, no me siento empujado por todos los otros. Más grande es mi soledad que si no hubiese nadie. Sólo conmigo mismo y al mismo tiempo multiplicado por todos los otros en la Cruz que allí se levanta. Esta multiplicación, sin

3 A Wojtyła le parece inadecuado y, hasta arrogante, suponer que la condición humana podía captarse por medio de un solo camino: el conceptual-argumentativo. Señala Ferrer (2007) en este sentido: “La literatura, en su caso las obras dramáticas y la poesía, en ocasiones podía alcanzar ciertas verdades que no se captaban adecuadamente mediante la filosofía y la teología. [...] Wojtyła creía que el lenguaje, ya sea técnico o literario, siempre resultaba inadecuado para la realidad que trataba de captar y plasmar”.

reducción permanece un misterio: la Cruz va contracorriente. En ella, las cifras retroceden delante del Hombre.

Pero, aun siendo inextirpable, ninguno de nosotros quiere llevar la cruz, de ningún modo, salvo que se tome con Él. Por su parte, en *Perfiles del Cireneo*, Wojtyla (1957) describe:

El melancólico  
Yo no quería tomarla. Desde hace mucho tiempo el dolor ha pesado en mí.  
Al principio, recibido débilmente,  
ha pasado por la imaginación  
y ha subido lento como la polilla, como el óxido que desmorona el hierro.  
Oh, salir de esta corriente oculta, superar el presagio del dolor!  
La vida es simple y grande: no termina en mí su profundidad.  
Más extraordinaria que dolorosa es la realidad.  
Finalmente reordenar todo, en un gesto equilibrado y maduro.  
No volver sobre sus propios pasos tantas veces, sino ir adelante,  
llevar simplemente  
sobre la igual distancia de las horas esta débil estructura  
que fácilmente se desordena en los confines de la mente  
pero que en sí mismo es más cansancio que dolor.  
Tal vez estar más con Él que solo consigo mismo  
ser más con Él  
y alejar la amenaza de las cosas,  
tanto que un simple acto sea suficiente.

Aun viendo que en estas obras se expresa su propia percepción ante la muerte, no estamos en condiciones de dar lugar a un juicio que tilde de personal e íntima, por no decir subjetiva, su obra. Con Ferrer (2007) sostenemos:

A diferencia de la mayor parte de la poesía moderna, [la poesía de Karol Wojtyla] no está centrada sobre sí; tampoco es, en un sentido más amplio, antropocéntrica, sino teocéntrica. [...] Este teocentrismo no significa, sin embargo, que su poesía descuide al hombre, [...] el hombre es considerado no sólo en relación a su naturaleza terrena o en relación a su historia, sino también a su destino último que reside en Dios. [También] es una poesía intensamente personal, que toca los problemas de la vida y de la experiencia interior y expresa las emociones y los pensamientos del autor en el puesto que él y los otros tienen en el mundo, con un verdadero interés por los problemas del hombre contemporáneo.



## La antropología de sus obras de teatro

En 1941 Wojtyła y su antiguo profesor de teatro fundan un grupo que, como organización clandestina, buscaba sostener el teatro como herramienta de resistencia cultural del pueblo polaco. El teatro rapsódico<sup>4</sup> era, en palabras del mismo Kotlarczyk, “una protesta contra el exterminio de la cultura, de la nación polaca sobre su mismo suelo, una forma de movimiento de resistencia clandestina contra la ocupación nazi” (Taborski, 2005, p. 254), pero no de propaganda política sino impregnado del espíritu nacionalista que buscaba mantener viva la riqueza del patrimonio cultural polaco.

Nuestro autor entiende que la centralidad de la palabra supone cierto intelectualismo con rasgos particulares. Esta palabra que se considera no como acompañante de la acción sino como protagonista tiene cierto carácter ideal; él indica que en el teatro rapsódico no nos encontramos con gestos propios del proceder común del teatro, sino con el problema mismo sin veladuras:

En su forma abstracta, no bajo el velo de las acciones teatrales y si hay acción, ésta está al margen del problema de la representación, como ilustración del problema. [...] Éste es precisamente el rasgo propio del Teatro Rapsódico que debería ser definido como intelectualista, porque el intelecto, la razón, es el reino de la abstracción, la esfera de los conceptos. (Taborski, 2005, p. 969)

Hemos descrito este aspecto intelectualista bajo la forma de abstracción, pero no en el sentido que ha cobrado con la modernidad, sino más bien en el sentido clásico de *aphairesis*, como separación o “sustracción de aquello que es ontológica y axiomáticamente más importante que toda una serie de elementos con los que algo está conectado” (Taborski, 2005, p. 18). Así, se comprende que lo que el teatro rapsódico busca es expresar cierto universal, no tanto como opuesto a real sino como aquel que revela y significa lo real a fin de dar respuesta concreta a los problemas más hondos de la existencia humana. Nuevamente, la evidencia de que la comunicación de vivencias íntimas, en la persona del rapsoda, está cargada de un sentido objetivo que comunica o despierta en la conciencia del oyente el sentido de lo humano.

<sup>4</sup> Toma este nombre con el objeto de recuperar la fuerza de la palabra que a través del rapsoda se muestra.

Pero no solo ha participado como actor, sino que Karol Wojtyła tiene también una importante producción en obras dramáticas que se inscriben en el marco conceptual de esta forma de teatro llamado *rapsódico*. Sin profundizar el estudio de sus obras, nos limitaremos a señalar los aspectos más importantes y significativos de este esfuerzo de análisis de la naturaleza humana.

Su primera obra, no publicada y, por eso, desconocida, la escribió a los diecinueve años bajo el título de *David*; a los veinte escribió *Job* y *Jeremías*; en 1941 publica, en su primera versión, *Hermano de nuestro Dios*; luego *El taller del orfebre* y *Esplendor de paternidad*, en la década del setenta, poco antes de la elección para que ocupara la sede de Pedro<sup>5</sup>. En todas estas obras el problema del hombre es central, aunque mantenga, como en sus poesías, cierto teocentrismo.

Wojtyła está convencido de que la realidad del hombre permanece desconocida y exige al mismo tiempo una siempre nueva y más madura aproximación a su naturaleza; toda su obra literaria es un esfuerzo por aproximarse a ella. En *Esplendor de paternidad*, Wojtyła pone en boca de Adán estas palabras: “Ahora, desde hace tantos años, vivo como un hombre alejado de su personalidad más profunda y, al mismo tiempo, condenado a profundizarla” (Taborski, 2005, p. 955). ¿Quién es Adán? Él mismo continúa diciendo en esta obra: “No sin motivo llevo el nombre de Adán. En este nombre se puede encontrar todo hombre” (p. 955). Es el personaje emblemático de la mayoría de sus obras, que busca expresar lo común al drama de la existencia que todo ser humano experimenta.

En esta obra vemos que el viaje a lo profundo del alma humana toma el lugar de la acción exterior. Según Josef Tischner, la clave de esta obra es la idea de la interacción creativa de las personas que puede expresarse de la siguiente manera: gracias a ti, yo me hago yo mismo, y gracias a mí, tú devienes tú mismo; no podremos ser nosotros mismos el uno sin el otro. En esta interacción creativa de las personas está el núcleo del drama. Se podría decir que todos los dramas del mundo describen el curso de la interacción, ya sea creativa o destructiva:

.....  
<sup>5</sup> Todas estas obras se encuentran publicadas, con un interesante estudio introductorio, en *Tutte le opere letterarie. Poesie, drammi e scritti sul teatro*.



### Parte 1: Adán

Y he aquí que siempre vuelve el pensamiento de que yo debería encontrarme a mí mismo en cada hombre, buscándome no desde fuera, sino desde dentro. [...]

Mirad a los trabajadores que salen de la fundición, con sus monos y sus cazadoras de piel. . [...]

Mirad a los transeúntes [...] a los que llegan a sus casas y cierran silenciosamente la puerta tras de sí. [...]

Todos pasan: cada uno lleva dentro de sí un contenido inconsciente, que se llama humanidad. [...]

Sin cesar tengo la sensación de que eludo aquello en los que, sin embargo, estoy inmerso. El hombre no solamente nace, sino que muere también [...] para poder elegir, hay que saber primero, hasta el fondo. ¿Puedo acaso decir que mi saber ha llegado hasta el fondo? No, no puedo decirlo. [...]

Hay algo que ahora sé: yo no estoy solo. Es mucho más que eso: estoy “cerrado”. [...]

## El hombre como sujeto de la experiencia mística

En 1948 nuestro autor defendió su tesis doctoral en teología: *La fe según San Juan de la Cruz*. Sostiene Wierzbicki (1948) que en esta obra ya estaban delineadas las principales líneas del pensamiento de Karol Wojtyła: “Impresiona sobre todo la sensibilidad del autor de la tesis de doctorado en atender a los contenidos antropológicos de la experiencia del hombre” (p. 15). Bien se puede pensar que la inclinación del joven estudiante a la doctrina de la fe en san Juan de la Cruz haya estado señalada por la lectura de sus obras en el momento de iniciación a la mística. Como el místico español, Wojtyła buscará en toda su obra —filosófica, teológica o poética— unir los propios conocimientos a la experiencia, la cual provoca un continuo estupor y sobre la cual se apoyará, entonces, todo su pensamiento. En muchos casos, este “exceso de estupor lo conduce a la poesía” (Wierzbicki, 1948, p. 18), como medio más adecuado de expresar lo vivido en la experiencia; no se trata de una poesía emotiva ni intelectual, aunque las emociones y los elementos reflexivos estén permanentemente presentes.

En la fe, según san Juan de la Cruz, no se produce algún tipo de conocimiento como resultado de la apropiación del objeto conocido, en sus notas particulares,

por el sujeto cognoscente. Se trata más bien de un *encuentro* del hombre con Dios; una experiencia en la que el mismo Dios, en tanto fenómeno que se manifiesta al hombre, revela sus notas. Wojtyla (1948) señala cómo en san Juan de la Cruz, dentro de la experiencia de la fe, el intelecto se retira a un segundo plano, pero no porque su participación no sea relevante, sino porque ofrece un carácter de pasividad que en otras consideraciones, por ejemplo, la escolástica, no tiene: “El intelecto se abre a la luz de la verdad divina, no por virtud propia, desproporcionada y de potencia visiblemente insuficiente, sino por la luz sobrenatural de la fe que Nuestro Señor ha querido poner en el intelecto” (p.72). Se trata, por tanto, de un intelecto *pasivo*, que se deja afectar por la manifestación y la presencia real de Dios en el hombre.

En la experiencia de la fe, el hombre se encuentra con Dios y es Él quien deviene forma del intelecto del hombre, pero, insistimos, no porque pueda comprender a Dios sino porque lo “acoge en sí y es acogido en Él. [...] En este encuentro la noche de la inteligencia deviene luz, el hombre comprende que, precisamente, en el no darse como objeto de una intelección, Dios habita como persona en su alma” (Buttiglione, 1982, p. 66). Esta afirmación nos permite ver el camino que Wojtyla transita hacia dos afirmaciones fundamentales: el conocimiento de la condición humana es resultado de una experiencia y no de un razonamiento que parte de premisas abstractas; al mismo tiempo, en esa misma experiencia se revelan no solo las notas esenciales del hombre, sino también los imperativos morales que son inherentes a esta manifestación del valor absoluto de la persona.

La fe vivida es, en san Juan de la Cruz, el método que permite conocer la verdad humana en relación con la verdad divina. La experiencia del Otro, tan otro de sí, es lo que hace posible la toma de conciencia de sí. El intelecto se vuelve reflexivo como consecuencia de la afección producida por la presencia de Dios, como objeto percibido —tan solo percibido—. Es precisamente la fe, entendida de este modo, la que permite una percepción más aguda de la subjetividad humana; en tanto el hombre se comprende a sí mismo como *semejante* a Dios y *participante* en Él, se revela su valor ontológico: “La experiencia más profunda de la persona toca,



en algún modo, su núcleo ontológico a través de la conciencia” (Buttiglione, 1982, p. 66); por tanto, también es dado a esta experiencia la prohibición de negar en sí mismo y en todo otro hombre el misterio de la persona transformándolo en objeto. Es este el primer paso que da Wojtyła en su método de fundamentación de la moral (aún no construido), por vía fenomenológica; intuición que en 1948 echará las bases para toda su elaboración ético-antropológica de la escuela de Lublin.

## Consideraciones finales

“No se comprende a Wojtyła filósofo si no se discute y presenta también a Wojtyła poeta y no se comprende a fondo a Wojtyła filósofo y poeta si se descuida el problema de fondo que concierne a Dios y, en consecuencia, la dimensión teológica”, dice G. Reale en la Introducción a *Metafísica de la persona*, y con él también nosotros vemos que hay una unidad coherente de percepciones en el pensamiento y vida de Wojtyła, que ha sabido ver, desde los comienzos de su productiva vida intelectual, la necesidad de afirmar el valor absoluto de la persona; misterio tan grande que no puede ser encerrado en conceptos y explicado en sistemas, sino tan solo mostrado en la diversidad de lenguajes que le permitan a todo hombre saberse en la interioridad de sus experiencias, mostrarse en la variedad de sus expresiones, comprenderse en el diálogo y encuentro con otros que viven lo mismo y actuar humanamente en consecuencia.

## Referencias

- Buttiglione, R. (1982). *Il pensiero di Karol Wojtyła*. Milano: Jaca Book.
- Ferrer, M. (2007). *La obra poética y dramática en Karol Wojtyła*. Madrid: Palabra.
- Styczen, T. (2003). *Metafísica de la persona*. Milano: Bompiani.
- Taborski, B. (2005). *Tutte le opere letterarie. Poesie, drammi e scritti sul teatro*. Milano: Bompiani.
- Wierzbicki, A. (1948). *La barca interiore. Affinità spirituale del pensiero di Karol Wojtyła con il pensiero di San Giovanni della Croce*.
- Wojtyła, K. (1998). *La subjetividad y lo irreductible en el hombre*. Madrid: Palabra.
- Wojtyła, K. (2005). *El personalismo tomista, en Mi visión del hombre*. Madrid: Palabra.



# Proyecto vital o de la felicidad en el pensamiento de Julián Marías

ANA MARÍA ARAÚJO-CASTRO\*

## Introducción

El tema del proyecto vital, o de la felicidad, en Julián Marías es fundamental y transversal en su pensamiento filosófico; además aparece con fuerza en la *Introducción a la filosofía* (1981), tiene desarrollos sucesivos en *Ensayos de teoría* (1996), *El tema del hombre* (1973a), *La antropología metafísica* (1973b), y en sus libros dedicados a la mujer alcanza su punto culmen en 1987 con su libro *La felicidad humana*. Encontramos también la cuestión en obras posteriores como *La educación sentimental* (1992) y *Persona* (1996).

Por último, podemos toparnos con este tema de modo aplicado en otros escritos suyos. En el prólogo a la segunda edición de *La felicidad humana*, Marías (1995) hace referencia al hecho de que hay asuntos que por ser de índole vital son difíciles de pensar, de conceptualizar, porque en el pensamiento occidental existe la tentación de reducir los objetos de pensamientos a “cosa”, con lo cual pierden riqueza. Intenta entonces pensar la felicidad de otra forma, dentro de la vida persona:

Sin eludir las cuestiones espinosas, sin aplazamientos ni ocultamientos [...] pero como la felicidad es siempre asunto personal, no basta con un libro ni una doctrina: cada hombre, cada mujer tiene que pensar, tiene que preguntarse perentoriamente por lo que entiende por felicidad y lo que necesita para ser feliz. (Marías, 1995, p. II)

---

\* Doctora en Filosofía por la Pontificia Studiorum Universitas; especialista en Orientadores Familiares por la Universidad de Navarra; especialista en Educación y Asesoría Familiar por la Universidad de La Sabana; estudios de Filosofía y Letras en la Universidad de Navarra; docente-investigadora de la Universidad de La Sabana.



Hoy en día se habla permanentemente de proyecto de vida y en la mayoría de los casos se presenta como un cronograma de actividades para conseguir metas profesionales y económicas. Considero importante presentar la concepción de proyecto vital del filósofo Julián Marías, ya que ofrece un modo integrado de vivir esa teleología ya percibida desde la antigua Grecia. Marías parte de una concepción de la persona instalada en una estructura empírica, en un presente, en una circunstancia determinada, y simultáneamente abierta, futuriza, con la misión de formular su proyecto personal e irlo desarrollando en el tiempo, en y con su circunstancia específica. El proyecto vital, por ser omniabarcante, tiene que ver con el marco de aspiraciones, de deseos y valores dentro del cual se mueve el ser humano y donde, por lo tanto, aspira a encontrar la felicidad.

Considera que la forma de hacer frente a esta situación es la búsqueda de la verdad, el entrar consigo mismo en ultimidades para poder responder a la pregunta *¿quién soy yo?*, y desde allí poder plantearse un proyecto vital auténtico, que dé respuesta a esa “vocación de ser yo”. Concluye el citado prólogo diciendo que con ese libro solo pretende ayudar a quien lo lea a plantearse esas preguntas.

## **Persona, instalación y estructura vectorial**

Para introducir el tema, quisiera comenzar con una aclaración sobre lo que Marías entiende por *naturaleza humana*, si es que entiende algo por ella. Considera que desde el siglo XVIII se ha utilizado ese vocablo por influencia de la ciencia histórica, pero que no se puede utilizar en el mismo sentido en que se hace de la naturaleza en general: “Propiamente no existe, y si puede hablarse de ella, hay que decir ante todo que no se parece a las demás formas de naturaleza; en todo caso, sería una naturaleza ‘en expansión’, lo cual obliga a buscar conceptos nuevos” (Marías, 1995, p. 12). No habla de una identidad constitutiva de lo humano, sino de “estructuras que se llenan de contenido *biográficamente* (y por tanto históricamente)” (Marías, 1995, p.12). La vida humana no es *natural*, sino siempre “proyectiva, imaginada, inventada, argumental”:

No tiene sentido la contraposición de que hoy tanto se gusta, entre lo “natural y lo cultural”, o la descalificación de lo segundo como si no fuese “real”. La interpretación de la

propia vida es inevitable, condición inexorable de su posibilidad: no se puede vivir sin imaginación, anticipación del *quién* que se pretende ser. (p. 12)

Por ello, la persona es una realidad que siempre está “más allá”, “proyectiva, *futuriza*, que escapa el presente y lo trasciende” (Marías, 1996, p. 15). El hombre está en el mundo, pero no como una cosa, sino en una relación que lo constituye. La vida humana envuelve ontológicamente el ser del yo y del mundo que se integran en ella y constituyen su quehacer: “La vida no está hecha; al contrario, tenemos que hacerla, y ella es lo que yo hago, el hacer mismo” (Marías, 1973, p. 11). En este sentido, se diferencia de naturaleza como un modo de ser que lleva ínsito el modo como ha de desarrollarse, bien sea mediante tropismos o instintos. La vida humana tiene carácter inacabado, creativo, plural y es cada persona quien lo ha de ir llenando de significado y plenitud, desde sí misma y en relación con los demás y con lo demás.

Es particularmente importante acudir al concepto de “estructura empírica”, que se refiere al modo específico como está el hombre alojado en una realidad material con un cuerpo, una sensibilidad, una morfología, una temporalidad que hace distinta la circunstancialidad propia del hombre. En comparación con otros seres, tiene una estructura que le permite estar en el mundo de una forma específica y desde ella relacionarse: “La estructura empírica en la forma concreta de nuestra circunstancialidad. No sólo está el hombre en el mundo; no sólo es una realidad corpórea, sino que tiene una estructura corporal y no otra” (Marías, 1996, p. 50). La vida humana, que es biográfica, personal, la de cada uno y en la que cada quien es su protagonista y hacedor, se encuentra dentro de esa estructura desde la cual conocerá y vivirá.

El hombre está pues arraigado, instalado en unos modos de ser; podríamos citar a manera de ejemplo algunas *formas de instalación* que nos son tan cercanas que podríamos creer que se identifican con la condición humana: el cuerpo, la sensibilidad, la capacidad de sentir placer o dolor, la gravedad, la espaciosidad, la tridimensionalidad, la condición sexuada, la raza, la clase social, el tiempo, la edad, la lengua, la cultura, etc. (Araújo, 1992, pp. 70 y ss.)<sup>1</sup>. Está instalado en ellas, y desde ellas y con ellas ha de realizar su propia vida. Es un modo peculiar de ser y de estar.

1 Cfr. Araújo, A. M. (1992). *El pensamiento antropológico de Julián Marías*. Bogotá: Universidad de La Sabana, págs. 70 y ss.



Estas formas de instalación, aunque están dadas, no tienen un carácter estático; por el contrario, es desde allí como la persona sale de sí, se proyecta; para el filósofo vallesoletano tiene una singular importancia el futuro, tanto que considera que una de las particularidades humanas es su carácter *futurizo*, proyectivo, la presencia del futuro como posibilidad, como la dirección es clave para entender el *estar viviendo* propio de la vida humana. Por ello, introduce el concepto de estructura vectorial, se parte del presente, del aquí y el ahora, pero hacia un futuro, de algún modo previsto. Ya en la *Antropología metafísica*, Marías (1973) dirá:

La vida se hace hacia adelante; el hecho de que acontece, su temporalidad, le marca esa dirección y ese avance en que la futurición consiste. Pero no se la puede identificar con la mera fluencia temporal, y tampoco es simplemente un ‘proceso’; el transcurso del tiempo me lleva ciertamente hacia adelante, pero en cada instante *estoy*, lo cual no quiere decir que esté quieto, sino que, sin pararme, estoy *instalado*. Precisamente la anticipación del futuro en *el presente*, la retención en él del pasado, son las condiciones que me permiten *estar*. Ni soy sólo presente, ni sólo futuro: soy futurizo, y esa ‘presencia’ del futuro y del pasado hace que esté instalado en el tiempo, y no simplemente lo ‘cruce’. La instalación es la que propiamente hace que pueda *proyectarme* y no, simplemente esté ‘lanzado’. (p. 102)

No estar lanzado al vacío sino salir de sí vectorialmente, con una dirección e intensidad pero conservando y potenciando el punto de partida, así nos vamos haciendo en el presente, con una acumulación de lo que hemos sido y nos ha pasado, y con ello, nos dirigimos al futuro, que llena de sentido el hoy. Desde el presente se generan dirección y *telos*; de no ser así, el futuro tendría un carácter absolutamente azaroso que de alguna manera impediría que el hoy se llene de sentido como una plataforma desde la que me dirijo hacia ese fin.

## Proyecto vital: felicidad

La condición de “futuriza” implica que el tiempo humano, en el cual la persona ha de desarrollar su vida, está orientado hacia el futuro. De alguna manera el hoy y el ahora se llenan de sentido por lo que voy a hacer o, mejor aún, por *quién quiero llegar a ser*. Esto introduce un elemento de *irrealidad*, de *inseguridad* y *contingencia*. Ser persona “consiste en acontecer” (Marías, 1996, p. 17), ser ahora y disponerse

a ser en el futuro. Pero no solo se dispone a ser en el futuro, sino hacia los demás; la persona es simultáneamente intimidad y trascendencia. Ese salir de sí tiene “*grados*, diferencias de plenitud o intensidad, riesgos que afectan a su misma realidad” (p. 18), se realiza de diversos modos; uno puede tener claros sus motivos y aspiraciones, o no. Puede enfrentar el futuro saliendo de sí argumentalmente, con sentido, o gastar la vida en vectores cortoplacistas que no conduzcan a una plenificación futura, sino que se agoten en placeres momentáneos, o en mil actividades preciosamente organizadas en una agenda repleta, que finalmente no se acaba de saber a qué conducen.

Nuestro mundo ha caído en la vorágine de la actividad, de la producción y las diversiones y con frecuencia vemos que estas no conducen a una “felicidad sostenible”<sup>2</sup>, sino a una nueva actividad, a más producción, a más placer, muchas veces su único sentido es que la sociedad ha dictaminado que es lo que “toca” hacer, sentir, tener. El hombre y la mujer de hoy están siendo juzgados por unos *estereotipos* más o menos formulados por una sociedad que, al sobrevalorar algunos aspectos de la vida humana, presentan como feliz al exitoso, al bello y sensual, al que ha logrado unas metas medibles en dinero, producción y diversión, mientras ignoran otras posibilidades humanas como la paz interior, las relaciones personales profundas, la capacidad de amar, el sentido trascendente de la vida ante las realidades cotidianas y las terminales como el dolor y la muerte, etc. Esto, por lo pronto, nos presenta la cuestión de que existen diversos modos de hacer frente a la vida, que por ser abierta “permite que tenga *grados*, Diferencias de plenitud o intensidad, riesgos que afectan su misma realidad, no sólo a su existencia o sus propiedades” (p. 18).

Desde la Antigüedad los seres humanos indagaron por el motor de las acciones humanas. Ya Aristóteles, con su gran lucidez, comienza el Libro I de la *Ética a Nicómaco* averiguando la razón por la cual todos los hombres se mueven, qué buscan todas las acciones y las elecciones humanas. Al analizarlas ve que esas acciones y elecciones son de diversa índole según los fines que se proponen; así habrá

.....  
2 La expresión es mía.



que señalar, por ejemplo, que la medicina busca la salud; la construcción naval, el barco; la estrategia, la victoria; pero para lograrlos, también existen unas acciones y elecciones subordinadas a otras mayores y esta cadena causal se podría continuar hasta el infinito.

El estagirita se propone buscar si existe “algún fin de nuestros actos que queramos por él mismo y los demás por él, y no elegimos todo por otra cosa —pues así se seguiría hasta el infinito, de suerte que el deseo sería vacío y vano—, es evidente que ese fin será lo bueno y lo mejor” (Aristóteles, 1985, §1094 a, 21 y ss.). En este texto señala con claridad la existencia de unos bienes que son mayores que otros y que los menores son queridos y elegidos en vista a algo mejor. Se pregunta entonces si habrá algún bien supremo al cual se dirijan todas las elecciones, y concluye que “casi todo el mundo está de acuerdo en cuanto a su nombre, pues tanto la multitud como los refinados dicen que es la felicidad y admiten que vivir y obrar bien es lo mismo que ser feliz” (Aristóteles, 1985, § 1095 a, 18 y ss.).

Nótese que se afirman dos cosas: a) que lo que buscan todos los hombres, tanto la multitud como los refinados es la felicidad, por tanto, se presenta como el fin al cual todas las acciones humanas tienden; b) que admiten que vivir y obrar bien es lo mismo que ser feliz. Si esto queda tan claro, ¿dónde radicaría el problema? ¿Por qué valdría la pena siquiera indagar por ello? Probablemente porque los contenidos de *vivir bien* y *de obrar bien* admiten grados, diversidad de contenidos y de búsquedas.

Marías (1981) en su *Introducción a la filosofía* planteaba el marco de aspiraciones dentro de las cuales el hombre de nuestra época se mueve en búsqueda de felicidad y señalaba seis:

- a) Apetencia de placer, que es desde luego universal y ya señalada por Aristóteles, pero que en nuestro tiempo se presenta “particularmente intensa y extensa; quiero decir que el hombre actual en su conjunto, y no solo los “privilegiados”, pretenden obtener placeres efectivos y frecuentes” (Marías, 1981, p. 81). Lo particular del momento consiste en la búsqueda cotidiana y permanente de placer; y cuando no se obtiene, la sensación es de frustración, de déficit.

b) La forma en que se desea la riqueza. En general, nadie se contenta con lo que tiene, sino que está jalonado por una permanente necesidad de tener más; cada uno se siente llamado a ser rico, y al no tener lo que cree debe, aparece la frustración. “La actitud del hombre ante la riqueza tiene una doble faz: caben ante ella dos sentimientos bien distintos, el de la *propiedad* y el del *goce*” (Marías, 1981, p. 81). Considera nuestro filósofo que este sentido frutivo predomina actualmente.

c) Ya en 1947 también avizoró el disfrute y el poder que la técnica ejercía en su generación y que se ha ido multiplicando exponencialmente. Este rasgo es el de “la *acción* sobre las cosas, concretamente sobre la naturaleza”:

Esta acción *ad extra* tiene su forma plenaria en la técnica, [...] el hecho de que el manejo técnico de las cosas es una de las más vivas y profundas apetencias del hombre de nuestro tiempo; por esto hay una técnica espléndida. (p. 81)

d) En cuarto lugar, y en consonancia con el punto anterior, señala el afán de poder sobre los demás seres humanos “de *dominación*”: “Es este uno de los rasgos más característicos de este tiempo, y hasta cierto punto paradójico. Porque normalmente el afán de poder ha sido sólo sentido por algunas individualidades enérgicas y definidas por una vocación concreta” (p. 81).

e) Señala Marías (1981) que en la actualidad se presenta una crisis de seguridad en el hombre, ya que se enfrenta a un mundo en el que las tradiciones han sido fuertemente cuestionadas, podríamos decir que algunas han sido derribadas iconoclasticamente, y las nuevas propuestas o modelos son siempre relativas, válidas por un tiempo o una moda, simples, no dan respuesta a las cuestiones profundas que orientan la vida, pero el hombre necesita saber a qué atenerse. De ahí, la primacía que nuestros contemporáneos atribuyen a la *decisión* sobre lo *decidido* en ella. Como respecto a casi todas las cuestiones no se sabe a qué atenerse y no se tiene ninguna convicción segura, se afirman alternativamente unas y otras, con tanta mayor energía cuanto menor es la seguridad. De esto procede el deseo de lo desmesurado. Es el artificio de que se vale el hombre para fingirse una creencia que no tiene, cuando le falta el ánimo necesario



para aceptar la inseguridad y hacer hincapié en ella. Por eso es tan frecuente el afán de simplificar las cosas, y la repulsión a todo intento de tomarlas en su complejidad concreta que siempre fuerza a hacer distingos. La realidad se convierte en esquema, con frecuencia en mero rótulo, y se la maneja en hueco; por eso resulta intercambiable (p. 84); atribuye a esto la agresividad notoria que impera en nuestro mundo, donde cada quien ha de vivir según una decisión, temporal, que no le orienta con profundidad la vida y que suele chocar con decisiones de otros y con la misma realidad.

- f) Finalmente, señala que se ha hecho un gran esfuerzo por ignorar el horizonte escatológico, por vivir más centrados en el hoy y en la acción, pero ese horizonte aparece en la vida humana inexorablemente. “El hombre topa, quiera o no con las ultimidades, por el hecho radical de que tiene que morir, [...] la presencia de la muerte en ineluctable; es el poro por el cual se filtra lo escatológico aún en el hombre que pone más empeño en eludirlo” (p. 85). Algunas veces será la muerte un ser amado, cercano, otras la inminencia de la propia, ante ella, todas las búsquedas de felicidad anteriores se presentarán insuficientes: “Este es el momento en que la vida, incapaz de dar razón de sí misma, aparece proyectada hacia la muerte simplemente porque esta es su ineludible final” (p. 85); un proyecto vital auténtico no podría dejar de lado este hecho radical.

En la búsqueda de la comprensión de la felicidad aparecen los bienes temporales. Como son los únicos de los cuales tenemos una experiencia empírica directa, y la única forma de vida de la cual tenemos un conocimiento inmediato es la terrena, resulta fácil considerar que es la única posible e intentar encontrar la felicidad en lo inmediato, y considerar, por tanto, lo empírico como fin y no medio. Por otro lado, “como todo en la vida humana es *inseguro*, el dramatismo de la teoría excluye la anticipación de a dónde nos va a llevar, cuál va a ser el derrotero efectivo de su realización. La realidad es emergente y su investigación ha de serlo también” (p. 10). Esto incluye que el proyecto vital va cambiando, “se va desplazando ante nuestros ojos, en diversas trayectorias, de manera que el proyecto no está nunca ‘dado’” (p. 10), en el sentido de totalmente patente.





Una dificultad con la que el investigador se encuentra para abordar el tema de la felicidad es que tanto a ella como a otras realidades humanas —como al amor, o entidades como una línea aérea— les pertenece un tipo de realidad diversa a la de las cosas, la naturaleza, y que no puede ser comprendida desde las estadísticas o los experimentos. Señala Marías (1995) que un camino para comprenderla consiste en buscar sus sinónimos y sus contrarios; así nos encontramos con: dicha, suerte, fortuna, beatitud, ventura, bienaventuranza y otras, que de algún modo ilustran algún aspecto, y podemos constatar que sus contrarios siempre tienen a los primeros como realidad de la que parten para negarla así: infelicidad, desgracia, desventura, infortunio:

Adviértase que estas palabras suelen ser privativas, es decir, construidas sobre la palabra positiva: des-gracia, des-ventura, in-felicidad, in-fortunio. Esto quiere decir que lo malo es derivado de lo bueno; se parte de la felicidad, y después esta felicidad puede faltar, puede ser destruida, y entonces sobreviene la desgracia, el infortunio, la mala suerte. (p. 15).

También es interesante constatar que al referirnos a la felicidad, no lo hacemos con un verbo que señale esa acción, sino con los verbos *ser* o *estar*. Marías en diversas ocasiones señala la importancia del verbo *estar* como un modo estable de vivir —de residir en sí mismo— desde el cual el ser humano puede salir vectorialmente. Por tanto, uno puede ser feliz —o lo contrario—, o estar siendo feliz —o infeliz—.

Lo claro es que la felicidad tiene que ver con muchas cosas, mientras que la infelicidad se refiere a sus opuestos. Y como viera Aristóteles, Marías (1995) afirma:

Las cosas que buscamos, que queremos, que nos interesan, por las cuales nos afanamos, todas tienen como un transfondo que es esa elusiva, esa improbable felicidad [...] nos interesan en la medida en que van a contribuir a la felicidad, o la van a hacer más probable, o van a restablecerla si se ha perdido. (p. 17)

La tematización de la felicidad se ha hecho desde lo momentáneo, “solo existen momentos de felicidad”, no existe de manera permanente, o al modo griego: solo podemos saber si una persona ha sido feliz al final, cuando podemos ver la totalidad de esa vida y comprobar si ha sido dichosa, o, como ha sucedido en algunas comprensiones cristianas, en que la felicidad es la beatitud final y no se comprende como posible en esta vida. Marías (1995) señala que todas estas formas de acercarse a la



felicidad son complejas y conllevan deficiencias. Si fuera algo momentáneo, no podría realmente constituir una condición o la posibilidad de serlo o estarlo, si solo se sabe en el momento de la muerte, siempre está el temor de no serlo, lo cual me parece que ya genera una zozobra e inquietud.

Si la felicidad es la bienaventuranza eterna, ocurre que puedo llevar una vida disoluta y ganarla por medio de la contrición perfecta en el último instante, o por el contrario, llevar una vida de amor y virtud y perderla en el último instante:

Esta concepción tiene dos riesgos, lleva consigo dos tentaciones. [...] En primer lugar, *olvidar la felicidad en esta vida*, [...] que lo principal sea la salvación puede aceptarse; que la felicidad en esta vida no tenga importancia es algo absolutamente diferente. El segundo peligro, de índole opuesta, es *no imaginar la felicidad ultraterrena*. La esperanza de ella se reduce a algo muy abstracto y sobre todo inconexo con la vida anterior. (p. 19)

Marías siempre dio gran importancia a la imaginación como capacidad de ver, de anticipar. De hecho, tiene un libro titulado *Breve tratado sobre la ilusión*, en el que afirma que sería para el hombre muy difícil desear una felicidad de la cual no tiene noción, que no puede imaginar, y por tanto, apetecer como algo buena en el futuro. La felicidad tampoco puede consistir en un conjunto de condiciones:

La felicidad tiene que ser mía. La vida humana es siempre mi “vida”, la de cada cual. Felicidad en abstracto no tiene sentido; no puede ser un esquema, un modelo aplicable a cualquier caso. Felicidad es mi felicidad, no sólo en el sentido en que tiene que tener un carácter individual, particular, diferenciado, sino sobre todo en que tiene que tener conexión con el quién proyectivo que es cada uno de nosotros. (Marías, 1995, p. 20)

El hombre para moverse necesita motivos, hace las cosas por y para algo, y ese algo es el proyecto, eso que se pretende, que anticipa porque está en el futuro y que constituye el motor para lograrlo. La vida es anticipación de sí misma, o como diría Ortega y Gasset, futurición. Señala Marías:

el proyecto vital se encuentra identificado con la propia vocación, ‘la vocación de ser yo’ consiste en programar, imaginar, anticipar el futuro, y allí es donde surge la ilusión, término que en español tiene un significado concreto, es ‘anticipación gozosa de lo que será’ (Araújo, 1992, p. 183).

Explica el filósofo que, en sentido estricto, al ser humano no lo ilusiona “cualquier cosa”, sino más bien lo que no es “cosa”. “Nos ilusionan, sobre todo y propiamente, las personas; en segundo lugar, lo que sin ser personas tiene un carácter personal; finalmente, algunas cosas cuando se incorporan a mi proyecto personal, cuando no funcionan meramente por lo que son, sino por la significación que adquieren dentro de mi vida” (Marías, 1985, pp. 42-43). La pretensión de ser felices, de cumplir con esa ilusión tras la cual se encamina la vida humana, da a la vida un sentido unitario, uno actúa con vistas a poseerla. Si no existiera la convicción de que se tiende con ello a la felicidad, uno no se movería; por eso la pre-tensión hacia la felicidad tiene el carácter de permanente, de que aun siendo felices se puede seguir siéndolo.

La distintas épocas han tenido sus teorías sobre cómo encontrar la felicidad: la ausencia del dolor, la ausencia de problemas, el placer: comer, beber, actividad sexual, o el tener todo lo que quiero y apetezco, pero ninguna de esas visiones parciales es capaz de dar al hombre la felicidad que cobije todo su ser:

El hombre es el ser que necesita ser feliz y no puede serlo. La pretensión de felicidad es irrenunciable, porque coincide con lo que constituye nuestra vida, [...] tiene un coeficiente de logro o fracaso que varía en cada momento. El hombre se siente sucesivamente a cierto ‘nivel’ de realización de su pretensión, a cierta altura de felicidad. (Marías, 1973, pp. 251-252)

No existe un modo absoluto de poseerla para siempre ni de medirla, se va siendo feliz en la medida en que va alcanzando lo que pretende alcanzar; en cuanto va llegando y se va convirtiendo en una instalación, se va estando feliz. Ahora bien, el hombre tiene múltiples facetas y dimensiones, y la felicidad afecta a la totalidad de su ser, porque la vida tiene un carácter plural y reclama la unidad. Esto es así porque “felicidad es aquello a lo que se dice ‘sí’, aquello con lo cual coincidimos, que sentimos como nuestra inexorable realidad, sin la cual no somos nosotros. Pero su actualidad requiere la *respuesta* positiva de eso que sentimos como nuestra más propia vocación” (Marías, 1973, p. 254). La felicidad da a la vida humana su carácter unitario.

Hemos de tener siempre presente que en el pensamiento de Marías lo más importante es la vida personal, la de cada uno; por ello, la felicidad también tiene este



carácter: es la mía, la tuya, y no una abstracción; por eso es irreductible y estrictamente personal, como se ha dicho anteriormente. No se la puede comparar con la plenitud o desarrollo del animal, al cual le basta tener unas condiciones de vida favorables para estar contento:

El hombre no: casi siempre está descontento, [...] entiende por feliz cosas distintas. [...] Sentirse feliz o no depende de la época, del país, del tipo humano, de cada caso individual y de cada una de las fases de la vida. El tema de la felicidad presenta muy serias dificultades intrínsecas. (Marías, 1995, p. 23)

Y no es equiparable a una vida “natural” porque en el hombre no basta; se podría decir que “entendemos que una vida es feliz cuando podemos decir de ella lo mejor que se puede decir, que se puede esperar” (p. 24). Nótese que Marías utiliza dos características: lo mejor por un lado y lo mejor en cuanto que dicho y esperado. Al hombre y a la mujer no los hace felices cualquier cosa, sino lo mejor, obtener lo mejor que puedo esperar. La felicidad tiene que ver con el goce y la posesión de lo mejor, no de cualquier cosa, y lo mejor será de alguna manera él mismo, su propio ser, su propia plenitud. Siempre estamos cortos en lo que podemos llegar a ser, menesterosos; por eso, el hombre es el ser que tiene que ser feliz y no lo logra del todo, de ahí que con frecuencia aparezca esa sensación de poder ser más y mejor.

## Felicidad, un imposible necesario

Entre las características de la felicidad humana que señala el filósofo español podemos encontrar:

1. *Irrevocabilidad.* La vida humana es temporal y sucesiva, esto nos lleva a tratar de acertar en lo que hacemos y elegimos; si no fuera temporal, no importaría errar una y otra vez, de ahí que para el hombre sea importante acertar. Señala Marías (1995) respecto a la irrevocabilidad de la vida:

El hombre se juega la vida a trozos: cuando ejecuta una acción, cuando dedica su tiempo a algo. [...] Pero [...] la vida es sistemática y, por consiguiente, cada porción gravita sobre todas las demás, las condiciona y está condicionada por ellas, de suerte que cuando nos jugamos un fragmento de la vida, en cierta medida nos la estamos jugando entera. (p. 27)

2. *Necesidad e insuficiencia*. Al ser humano ninguna cosa le basta, o satisface y, sin embargo, le cuesta prescindir de ellas. La vida tiene que ver con elegir, preferir y simultáneamente excluir. Tomando la idea orteguiana de *trayectorias*, Marías (1995) señala que en la vida humana existe una “pluralidad de trayectorias, realizadas, iniciadas, abandonadas, frustradas, tal vez recuperadas” (p. 29) y todas ellas son parte de la propia vida:

Ésta es la razón fundamental de que la felicidad sea imposible en este mundo, aun suponiendo que siempre acierte, y que además pueda realizar eso que he elegido y preferido: tengo que renunciar a otras muchas cosas, a otras trayectorias que también son *mías*, que deberían ser realizadas, y por consiguiente no soy plenamente feliz, aunque haya conseguido acertar y realizar *lo mejor*, porque lo que no es lo mejor también me parece y lo echo de menos, me duele su ausencia. (p. 29)

Por eso llamaré, ya desde la *Antropología metafísica*, a la felicidad como *imposible necesario*. Esta es la gran paradoja de la vida humana: aunque seamos felices, no lo somos plenamente y podemos dejar de serlo mientras vivamos.

3. *Pretensión y realización*. La felicidad resulta de una ecuación entre lo que pretendemos ser y lo que vamos logrando. Como el ser humano es futurizo, lo que se quiere está más allá. En el futuro y en el presente solo puede tender hacia lo deseado, y ver a que altura está de conseguirlo. En la medida en que lo va logrando, se va instalado en ello, por eso va siendo feliz, pero sabe que no del todo. Por eso, la felicidad es distinta del placer: yo “me siento feliz” o “me encuentro feliz”, estoy de modo estable, al punto de que pueda ser feliz aún en medio del sufrimiento, y a la inversa, uno pueda ser infeliz en medio del bienestar (Marías, 1995, p. 29). “La felicidad es aquello a lo que se dice sí, aquello que sentimos como nuestra inexorable realidad” (p. 29); por ello, lo fundamental es saber quiénes somos, quiénes queremos ser y qué necesitamos para ser felices.

Es importante que las sociedades posean algunas condiciones para que la vida se pueda desarrollar sin demasiados sobresaltos, y que exista la posibilidad de cumplir las expectativas personales y no que esté diluida la persona en lo social, al punto que le impida el desarrollo y la imaginación de



sus propios proyectos, como ocurre y ha ocurrido en regímenes de corte totalitario. Pero tampoco se debe confundir con algunos sucedáneos de felicidad con los que nos topamos hoy, como el utilitarismo que pretende cuantificarla. Locke acudía, dice Marías, a una fórmula que combinaba la ausencia de dolor y la presencia de placer. Otro sustituto sería el de reducirla a bienestar, como opuesta a malestar. Aquí se reduce a un estado de ánimo en el que la acción y la proyección no comparecen, es una noción estática.

4. *Cotidianidad*. La vida se despliega primariamente en la cotidianidad. Marías (1997) alerta sobre el peligro de no comprender el significado profundo que tiene: “Se suele confundir vida cotidiana con la superficialidad de la vida; yo creo que una cotidianidad profunda es la fórmula más probable de felicidad” (p. 47). Considero que al poner el acento en lo usual, en lo habitual, el filósofo español rompe una lanza en favor de la vida ordinaria, donde transcurre la existencia personal. Si allí no se encuentra el sentido y con él la felicidad, esta se reduce a momentos especiales, a fines de semanas glamorosos, a grandes viajes, compras más o menos fastuosas o fiestas, que acaban por ocultar con su fuerza la importancia de lo que no es extraordinario. Uno de los grandes retos del hombre y de la mujer de hoy consiste en reotorgar a la vida diaria, tantas veces monótona, su profundidad y brillo, a través de vidas auténticas que se plenifican día tras día. Me gusta utilizar la expresión *felicidad sostenible*, a la manera en que se habla de economía sostenible. Una felicidad esporádica, extraordinaria, como las primeras horas después de una blanca granizada cuando todo está esplendoroso, pero que no resiste lo que hay entre una emoción extraordinaria y otra, que no resiste la monotonía de los días corrientes, de los trabajos reiterativos (que son la mayoría), de los días grises, que impide la continuación de la vida ante el dolor o el duelo, etc., no merece el nombre de *felicidad*. Será placer, disfrute, suerte..., que son preciosos adornos de la felicidad, pero no logran el nivel de instalación, de un cierto contento con la propia vida, de una paz interior, de unas relaciones estables. Es decisivo saber “qué se le pide a la vida” (p. 48), cuál es la expectativa cotidiana, para vivir con sentido y no en la improvisación.



El carácter humano es social, convivencial, biográfico, histórico, futurizo; por tanto, se desarrolla y se imagina a sí mismo dentro de un momento histórico y cultural, puede asumirlo de diversas maneras, o modificarlo, salir de lo recibido y buscar diversas posibilidades para desarrollar la vida; es capaz incluso de inventar modos hasta ese momento no del todo instituidos. Ser hombre en gran medida consiste en intentar ser lo que no es, hacer y descubrir lo aún no inventado, acumular y transmitir conocimientos y modos de vida a partir de los cuales asume o sigue innovando de modo personal, cultural, biográfico.

Como hemos señalado, “la felicidad, al ser asunto estrictamente personal, al ser incluso ‘ontológicamente’, la plenitud de la persona, encuentra su fuente principal en las otras personas” (Marías, 1995, p. 281). El yo supone un tú, la personalidad se constituye en la convivencia, el ser humano no es viable sin los demás, esto es patente desde su concepción hasta su imposibilidad de crecer y criarse humanamente sin los demás;

En suma, persona quiere decir *personas* si no hubiera más que singular no tendría sentido. [...] Toda actitud solipsista, que pretenda construir la realidad personal aislada y única, es en el fondo ininteligible. Todos los atributos de la personalidad reclaman la presencia de otras personas. (p. 282)

Cuando alguien nos quiere, nuestra vida se dilata, se abre literalmente a la posibilidad de ser feliz. Con una reserva importante: la adecuación de la forma del amor. El amor es múltiple, tiene mil formas y vectores, y es fundamental que el amor sea adecuado porque si no suscita hastío, incluso aversión. (pp. 293-294)

En Marías es central el tema del amor; afirma que el amar “permite la realización de la auténtica *vocación* personal: al elegirla nos elegimos en nuestra mismidad” (p. 294). Lógicamente existen diversos tipos de amor: la amistad, la filiación humana y la divina, la fraternidad, el amor conyugal... y en todos ellos la persona se manifiesta y es aceptada como tal. La terrible desilusión que sobreviene al haber sido engañado, utilizado, traicionado es tan fuerte porque toca el núcleo íntimo personal.

## Temporalidad

Al proyecto vital, por ser temporal, le acontece que en las diversas fases de la vida se va encontrando con realidades, circunstancias y posibilidades antes no previstas.



Una vida auténtica es capaz de evaluarlas y abrirse a nuevas trayectorias que a su vez se ramificarán en caminos por recorrer. Tendrá entonces que elegir, y tener unos criterios para saber cuáles dejará y por cuales optará, sin dejar de lado esa realidad última: hemos de morir y, por tanto, una vida auténticamente vivida no puede eludir ese horizonte de finitud, so pena de simplificar y mutilar la totalidad de la existencia. Ahora bien, como la única forma en que nos es directamente accesible es la vida humana, es esta, la terrena, Marías (1995) invita a que se haga un ejercicio de imaginación de la vida después de la muerte. Entre otras cosas, teniendo en cuenta que no es eterna, es perdurable; por tanto, debe “durar”, permanecer, mantener, algo o —mucho— de la forma vital presente. Considera que sin imaginarla, preverla, anticiparla es muy difícil que la podamos desear, el ejercicio se debe hacer teniendo en cuenta que será una vida humana, la nuestra, con nuestro cuerpo. “En el centro mismo de la esperanza cristiana de la inmortalidad está la resurrección de la carne. [...] Cristo resucita en su carne, con su cuerpo, sus heridas que se pueden tocar, su voz, sus gestos, su manera de partir el pan” (p. 361). Probablemente con nuestra edad, y desde luego con los logros y relaciones de esta vida.

Tampoco sería lógico que “allí” se perdiera el proyecto personal, aquel transitar por años queriendo ser alguien que he previsto y por lo que me esforzado. La vida perdurable deberá ser el culmen de lo soñado y trabajado, siempre y cuando el hombre haya sido capaz de “vivir desde uno mismo, entrando consigo mismo en últimas cuentas, es decir, desde la verdad” (Marías, 1979, pp. 93-94). Solo desde ella encontrará el camino auténtico que le sitúe frente a quién es y a quién quiere llegar a ser, para cumplir con su vocación personal, camino para la felicidad, un proyecto de vida dentro del cual se alojan todas las demás trayectorias:

La felicidad en este mundo —y creo que también en el otro— ha de ser dramática y argumental; no un “estado”, sino una instalación desde la cual se proyecta vectorialmente. Por ello... la felicidad *acontece*: ni “se está” en ella, ni en rigor se “es” feliz, sino que se *está siendo* feliz, especialmente cuando se va a serlo. (Marías, 1973, p. 255)

Y este ir a serlo desde luego está garantizado si se ha llegado a la bienaventuranza del cielo. Marías (1973) propone como faro que guíe las elecciones que lleven a su realización el saber elegir aquellas cosas “frente a las cuales la muerte no es una objeción” (pp. 278).



## A manera de conclusión

Podríamos decir que los hombres y mujeres tenemos la gozosa tarea de construir la propia vida, de encontrar nuestra vocación personal, que es propiamente el proyecto vital. Este necesariamente tendrá que ser suficientemente amplio para que en él se alojen todos los demás proyectos, que serán como hitos del primero, trayectorias por recorrer desde la mismidad del propio ser. Proyecto que dará respuesta de modo profundo a la pregunta “quién quiero ser”, para desde allí, desde el arcano personal y entendiendo que las circunstancias con las que nos hemos de topar y en las que nos encontraremos son de diversa índole, recorrer el camino que nos lleve a una felicidad compatible con la vida misma, sus edades, sus alegrías, dolores y afanes cotidianos. La vida se nos ha dado, pero no es hecha; vivir es un quehacer que ha de ser imaginado, anticipado, proyectado, en busca de la felicidad, que está en el presente a modo de instalación y en el futuro como vector, sin renunciar a nada de lo que somos; por eso ha de cobijar especialmente las relaciones personales, los otros “quiénes”, bienes mayores que todos los “qué” que encontremos en el mundo.

## Referencias

- Araújo, A. (1992). *El pensamiento antropológico de Julián Marías*. Bogotá: Universidad de La Sabana.
- Aristóteles (1985). *Ética a Nicómaco*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- Marías, J. (1973a). *Antropología metafísica*. Madrid: Revista de Occidente.
- Marías, J. (1973b). *El tema del hombre*. Madrid: Espasa-Calpe.
- Marías, J. (1979). *Problemas del cristianismo*. Madrid: Biblioteca de autores cristianos.
- Marías, J. (1981). *Introducción a la filosofía*. Madrid: Revista de Occidente.
- Marías, J. (1985). *Breve tratado de la ilusión*. Madrid: Alianza.
- Marías, J. (1992). *La educación sentimental*. Madrid: Alianza.
- Marías, J. (1995). *La felicidad humana*. Madrid: Alianza.
- Marías, J. (1996a). *Ensayos de teoría*. Madrid: Revista de Occidente.
- Marías, J. (1996b). *Persona*. Madrid: Alianza.



# Conclusiones

La experiencia del asombro, desde la observación maravillosa de la realidad, es para Giussani la primera aproximación racional para explicar el sentido religioso: “Mientras dure la tierra, sementera y retoño, frío y calor, verano e invierno, día y noche no cesarán” (Gn 8, 21). En la medida en que el ser humano viva más en contacto y en relación con la naturaleza, más pronto comienza a reconocer el misterio del sentido religioso.

Es claro que no se pueden comparar las condiciones griegas o romanas antiguas con las condiciones actuales, incluso tampoco las condiciones del cristianismo en sus inicios con el momento actual, pues se trata de otro tipo de vida y de condiciones; sin embargo, el ser humano no ha cambiado, son esencialmente los mismos problemas vitales en circunstancias diferentes. Los grandes sabios han hablado de ello, las tragedias griegas lo mencionan, las grandes obras clásicas lo recrean una y otra vez.

Si nuestra situación presente está marcada por la existencia de una filosofía actual muy valiosa, por el abandono de la perspectiva filosófica y por el fenómeno del arcaísmo (el olvido deliberado del pasado reciente y la vuelta a formas anteriores), la vuelta a la filosofía como un saber que nos ayude a orientarnos no es excesivamente complicada: “No hay que volver al pasado, porque no ha habido interrupción en la creación filosófica”. Nuestra época ha creado una filosofía extraordinariamente profunda, abierta y llena de posibilidades, lejos de todo agotamiento.



La reflexión metódica sobre la vida no ocupa una porción central de las preocupaciones del hombre corriente y contemporáneo, lo que de plano parece constituir una especie de apatía espiritual que hace que lo problemático de esta reflexión esté reservada a una muy variada pero escasa “fauna intelectual”. Por ende, la tarea que nos ocupa es un desafío, un reto, una osadía. Se trata de reconocer que, como decía Bernardo de Chartres, somos como enanos en hombros de gigantes: tenemos las posibilidades para ver más y más lejos, no por nuestra condición física, sino sencillamente por ser levantados por encima de su gran altura. Hemos de sobreponernos a las diferentes circunstancias que podemos observar, a las que dediquemos tiempo, silencio, reflexión, puesta en común, discusión, por medio de análisis y propuestas que ofrezcan claridad para proveer de luz o embellecer las distintas realidades del mundo y del hombre, oscurecido por una incertidumbre evidente y rampante.

La resiliencia social es un factor de protección que está inmersa en una sociedad en crisis. Es muy importante tener en cuenta que el arte ofrece los elementos necesarios para que en los procesos resilientes las estrategias pedagógicas y metodológicas trabajen aspectos tan importantes para la persona, como son la autoestima, la afectividad, el amor, la solidaridad, los valores, la moral y la ética, entendidos como componentes de lo que significa estar bien.

Ser persona humana es igual a actuar, sentir, sentir, hablar, vivir, dar sentido o comprender el sentido de las cosas de manera humana y un gran etcétera, pero, ¿y eso qué significa? La tautología no puede ser más abrumadora y a la vez más esperanzadora: ser una persona humana es ser una persona humana, por lo menos en la forma. Exigir y exigirse moralmente es loable, pero fallar en la vida moral es quizá más humano que lo anterior. La preocupación frente a una caracterización demasiado rígida de lo que significa ser persona humana, por lo menos aquella en la que se exalte, como hace de cierta manera Taylor, aspectos tan positivos, es que termine dejándose en la triste penumbra de la poesía o la literatura ese lado muy humano que *significan* el fracaso, la pesadumbre, la mezquindad y el dolor que dan, y quizá con mayor profundidad, sentido a la vida humana.

Sin duda, es necesario poner en práctica una pedagogía moral que eduque en el valor de la vida. Pero una pedagogía mediada en primer lugar por la recta razón. En un mundo donde el deterioro moral es cada vez más creciente, se hace imprescindible argumentar racionalmente las verdades que afirmamos. Desde la argumentación racional y el diálogo, se podrá interiorizar en las conciencias determinadas convicciones morales profundas formadas desde dentro y capaces de afrontar las objeciones que nos llegan desde fuera.



**UNIVERSIDAD CATÓLICA**  
**de Colombia**  
Vigilada Mineducación

Editado por la Universidad Católica de Colombia en  
marzo de 2017, impreso en papel propalibros de 75 g,  
en tipografías California y American Type, tamaño 11 pts.

Publicación digital  
Hipertexto Ltda.

Impreso por:  
Xpress Estudio Gráfico y Digital S.A.

*Sapientia aedificavit sibi domum*

Bogotá, D. C., Colombia



■ Esta obra se ocupa de serias reflexiones sobre aspectos críticos de la realidad en el mundo actual.

¿Cómo combatir el materialismo y el individualismo hedonista y egocéntrico en un mundo globalizado? ¿Es el diálogo intercultural una posibilidad de abordaje para comprender las distintas situaciones, acontecimientos y hechos con los que se cuestiona y se contrasta la existencia del hombre en el siglo XXI?

Sus autores consideran que la poesía, el hecho religioso, la espiritualidad, el cuidado de sí mismo, el pensar filosófico, las formas del arte, el reconocimiento de las emociones y de los sentimientos, la construcción de un proyecto vital en la clave de una cultura de vida que redunde en el acto educativo, conducen a un elevado encuentro con el ser personal.

